حاشیه شرح المطالع سیّد ۲۱

۴۵۱۸

الحمد لله الذی هدینا لهذا وما کنا لنهتدی لولا ان هدینا الله

۴۵۱۸

بیت دفتر زهر آن باشد
تا زهر کس بدوستان باشد
یا شاه مردان

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد الحمد لولي النعم ودافع النقم والصلوة على سيد
الامم الهادي الى اقوم اللقم وآله وصحبه معادن الشرف
والكرم فيقول الجاني اللاجي من يجب علي في الوداد انجاح
ماموله ويلزمني في دين حسن الاعتقاد انجاز مسؤله الي
التمس مني بعض فضلاء الاشراف في هذه الاطراف
علي ما علقت على حواشي المطالع منذ برهة من الزمان
وقد طرحته في زاوية الهجران الى ان نسج عليه عناكب
النسيان وما علقه غيري من الافاضل والاحزاب
والي التعرض لرفع ما وقع له من الانحراف عن نهج الانصاف
الى مسلك الاعتساف ولم اقدم على ذلك الا بعد ان تكرر
الطلب وضاق علي الهرب فشرعت فيه واثقا بالله ان
يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل بثبات اياته انه المستعان
وعليه التكلان وارتقب من كل ذكي رسم فطرته بالسلامة
وجبل جبلته على الاستقامة ان ينظر فيه نظر من يكون غرضه
ابانة الحق واعانة الصدق لا العصبية والعناد والرد
والاستبعاد غير ملتفت الى الاغراض الفاسدة الدنية
والاعراض الكاسدة الدنيوية فان الى الله المصير وهو
بحال الطوايا بصير وقد قال المعلم الاول سقراط حبيبنا و
الحق حبيبنا فاذا اختلفا فالحق احق بالاتباع واذا سبق

سقراط

سقراط عند المنافقة مع ماله من علو الشان ورسوخ المكان
فما ظنك بامثال هذا الفاضل من الزمان علي انه قد جاوز
حد الاعتدال واجال لسانه على الافاضل اثناء المقال
وكان ديدنه بالطعن على كل من تكلم في هذا الكتاب حتى التزم
رد كل سؤال وجواب كما لا يخفى على من نظر ما انتقده في حق
التامل فيما اخترعه واختلقه فلو عورض بمثل ما اوتي به لكونه
في شروى ما عامل به غيره لكان بذلك حقيقا ولم يجد
الناظر فيه الى بعض محاذيره ومكافيه وسبيله الى الجود طريقا
لكن لم اسلك هذا المسلك سابحا مع الشركاء وسابلا مع الخلطاء
وسميته تنوير الطالع وتبصير المطالع وعلى الله قصد السبيل
وهو حسبي ونعم الوكيل وعليه توكلت واليه انيب قوله
مجيب سايله لا يخيب قوله لما كان الحميد الخ قيل فان
قلت يشعر العلاوة بان الحميد ههنا محمودية كما هو
المتبادر الى الفهم وما يقع الحمد بازائه لا محالة يكون
محمودا عليه ولا مدخل لعموم المحمودية في عموم المحمود عليه
فاوجه الملازمة المدلول عليها بقوله لما كان الحميد متناولا
للانعام الخ قلت ما يقع الحمد بازائه ومقابلته لا يلزم ان
يكون محمودا عليه لان المحمود عليه باعث على الحمد وقد يقع
الحمد بازاء نعمة لا يكون باعثة عليه قال صاحب التلويح
الحمد هو مقابلة الجميل من نعمة وغيرها بالثناء والتعظيم
باللسان والعلاوة في كلامه هنا على ما يقتضيه تعريف

الحمد على ما ذكر في الشرح وهو لا يقتضي ان يكون له متعلق واحد
هو الجميل ولما كان اعم من الانعام وغيره فاذا كان انعاما
على الحامد تعم الحمد الواصل من الحامد الى المحمود بازاء النعمة
الواصلة من المحمود اليه سواء كانت باعثة على الحمد او لم تكن
واذا كان غير الانعام لم تقع بازاء النعمة قطعا فظهر ان الحمد
قد يقع بازاء النعمة وقد لا يقع لم العلامة تجوز لكن نسب الى
بعضهم ان للحمد متعلقا آخر لا بد من اعتباره في التعريف
وهو المحمود عليه اقول فيه نظر اذ لا يفهم من كون الحمد بازاء
الجميل معنى صحيح سالم للارادة هاهنا سوى كونه باعثا عليه
فيتمسك على ذلك انه ليس معناه اتصاف المحمود به ولا مجرد كونه
معلوما للحامد ولا كونه باعثا واصلا الى الحامد كما نشير
كلامه حيث قال واذا انعاما على الحامد تعم الحمد الواصل
من الحامد الى المحمود بازاء النعمة الواصلة من المحمود اليه
فانه في قوة اصل النزاع لا يجري في الجميل الذي ليس بانعام
اذ لا معنى لاعتبار الوصول الى الحامد فيه اذ المعتبر في الحمد ان
يكون بازاء الجميل كما علم من التعريف الذي نقله عن التلويح
وادعاه فلو اعتبر في كونه بازاء الجميل الوصول الى الحامد
يلزم اختصاص الحمد بالنعمة اذ لا وصول لجميل هو غير النعمة
وهذا مع انه خلاف الواقع خلاف الظاهر هاهنا وكذا ان
اريد بازائه ما يترتب على الحمد بدون اعتبار الوصول
اذ من البين انه لا يترتب على الحمد حصول وصف جميل في

المحمود

المحمود سوى الانعام ثم لو ترتب عليه غيره لا لزم في جميع افراد
الحمد فينتقض التعريف الذي نقله عن التلويح لما يشهد كلامه مع انه
ليس فيه ما يوهم ما تخيله اذ حاصله ان الحمد هو الثناء في
مقابلة الجميل ومعنى كونه بازائه فلا يصلح سندا ولا دليلا
ولا مؤيدا وبالجملة فان اراد بما يقع بازائه الحمد ما ذكره من
المعاني فخالف ما ذكروا وان اراد غيره فليبينه حتى ينظر فيه ولا
يخفى عليك ان غرض الاستاد قدس سره من هذا الكلام تمهيد
لكون الحمد اعم من الشكر بحسب المتعلق وقد ذكر في مقابلته
ان الشكر على النعمة خاصة فلو لم يكن المراد بما وقع الحمد
بازائه هو المحمود عليه بل اعم منه كما زعم لم يتم التقريب اذ
يكون المشكور عليه مخصوصا بالنعمة وهو اعم من النعمة فلا
يلزم كون الحمد اعم من الشكر من هذا الوجه لجواز ان
يكون ما هو اعم من المشكور عليه ايضا اعم من النعمة كما في
الحمد ما هو اعم من المحمود عليه اعم منها ويكون المحمود عليه
مخصوصا بالنعمة كما في الشكر المشكور عليه مخصوص بها فلا
يلزم كون احدهما اعم من الآخر من هذا الوجه فافهم ثم كتب
هذا القايل دفعا لهذا الايراد ان قوله لا يفهم من كون الحمد
بازاء الجميل معنى صحيح سوى كونه باعثا له غير مسلم اما اولا فلانا
نفهم من كون الشيء بازاء الآخر معنى مضايفا لكون الآخر باعثا
عليه فكيف يجعل مفهومهما واحدا واما ثانيا فلان معنى
كون الحمد بازاء الجميل ان يكون واقعا بحذائه وفي مقابلة

بازائه ولا يفهم من كون الشيء باعثا على الآخر معنى مضايفا لكون الآخر صح

لان يكون باعثا عليه لايوى ان الصلة واقعة بازاء المدح وفي
مقابلته ولايلزم ان يكون باعثا عليه كما اذا كان الباعث
على المدح عطاء فرس ويكون الصلة ثوبا والعجب ان المحشي
نبه على ذلك بتغير الازاء بالمقابلة ولم يتنبه الغرض ورد
بين احتمالات بعيدة لايذهب اليها الوهم اصلا اقول
قد ذكر المعرض ان غير الباعثية لايصلح للارادة ههنا
ولا يتفعه تفسير الازاء بالمقابلة فان الازاء والمقابلة
لفظان مترادفان ولا شك ان المراد منهما ليس المقابلة
الحسية ولا ما تخيله من كونه واصلا الى الحامد في مقابلة
الحمد اذح لا يترتب عليه ما هو المقصود من عموم الحمد باعتبار
هذا المتعلق لان ما هو مخصوص بالنعمة في جانب الشكر هو
المشكور عليه وما هو اعم من النعمة في جانب الحمد على
توهم هو امر آخر لايلزم ان يكون محمودا عليه فكيف يلزم
ان يكون الحمد اعم باعتبار المتعلق من الشكر كما بيناه
آنفا فلا بد ان يكون المراد مما بازائه ومما وقع عليه في
جانبي الحمد والشكر امرا واحدا حتى يدل عموم ما بازائه
في جانب الحمد وخصوص ما وقع عليه في جانب الشكر على
عموم الحمد والعجب ان هذا البيان مذكور مفصلا في الايراد
ولم تتنبه له وتشبث بمغايرة المعنى اللغوي للاداء للمعنى
اللغوي للباعثية مع ان الكلام ههنا في المعنى المراد
وقد اعرض عن هذا وهام في كل واد ثم قال هذا القائل

ولجاب بعض الفضلاء عن هذا السؤال بان اللام في قوله
للانعام لام الاجل والتعليل واللام التي هي صلة
للتناول محذوفة اي لما كان الجميل متناولا للوصف الذي
يكون لاجل الانعام والذي يكون لاجل غير الانعام
بان كلا منهما عموم للجميل المحمود به للانعام وغيره وفي
عدم تقييد الوصف المذكور بكونه في مقابلة النعمة اي
الانعام دليل مظهر لان الحمد قد يكون بازاء النعمة وقد
لا يكون اما دلالة الاول عليه فبملاحظة مقدمة معلومة
وهي ان المحمود به قد يكون محمودا عليه وقد لا يكون
واما دلالة الثاني عليه فباعتبار ان ما دخل في الحد يجب
ان يكون داخلا في المحدود ولما لم يقيد الوصف المذكور
بشيء منهما تناول الحمد المذكور للوصف بالجميل في مقابلة
الانعام وللوصف في مقابلة غيره هذا الكلام وفي كلا
الدليلين نظر اما في الاول فلانه ان ادعى ان كل محمود
به يكون محمودا عليه فغير مسلم اذ قد اعتبر في المحمود عليه كونه
اختياريا دون المحمود به وان ادعى ان بعض المحمود به قد
يكون محمودا عليه فمسلم لكن لايلزم من عموم المحمود به
حينئذ عموم المحمود عليه كما لا يخفى على انه لم يعلم بعد
الحمد لا يدل على محمود عليه فضلا ان يعلم ان المحمود به قد
يكون محمودا عليه واما في الثاني فلعدم انطباقه
على المدعى كما يظهر بادنى تامل اقول اما ما اورده

واستبعده بعض لقوة مال الاخر
على العلامة ذكر هذا التاويل
واجاب

على التأمل الدليل الاول بعد ما تخيله من الحواشي التي في نظره
على انه لما تقرر ان مدار كلامه قدس سره على ان للحمد متعلقا
واحدا هو الجميل فان تعلق به بعلى او بالباء لا يتفاوت الحال
اذ لو تعدد فلا يلزم ان يكون له متعلقان احدهما ما يتعلق
به بالباء والآخر ما يتعلق به بعلى صح فعلى هذا التقدير يصح
ان كل محمود به يقع محمودا عليه فلا يرد ما اورده على
الدليل الثاني فمدفوع اذ ينظر بادنى تأمل انطباقه على ما
ادعاه فان عموم المورد يدل على عموم المعرف وسقوط قوله في
الحاشية لكنه اشار الى توجيه آخر هو افادة اشتراط التعظيم
كتبت في حاشيتي على هذا المقام انه يتوجه عليه انه يتعين
هذا التوجيه ولا يجوز غيره كما يظهر من سياق كلامه اذ يتحقق
التعريف بدخول ما عرى عن احدهما فيه اذ المطلق يتحقق
بكل واحد قيل وفيه نظر اذ لو حمل التعظيم على المطلق
المتحقق بكل واحد منها اراده كما فهم اختل التعريف على هذا
التوجيه ايضا بما قرن بالتعظيم باطنا والتعظيم ظاهرا
بعضو والتحقير بعضو آخر فكيف يتعين هذا التوجيه واعلم
ان الوصف المذكور انما يكون على جهة التعظيم وطريقته اذا
لم يكن على جهة التعظيم ولم يستقم التعريف سواء كان
التبجيل تأكيدا التعظيم او كان احدهما بحسب الظاهر والآخر بحسب
الباطن كما اشار اليها العلامة اقول في النظر نظر اما اولا
فلانه لا معنى لقول التعظيم ظاهرا بعضو والتحقير بعضو

آخر

يقترن بالتحقير من الوجوه حتى اذا اقترن بالتعظيم من وجوه كثيرة واقترن بالتحقير من جهة واحدة صح

آخر فكيف يتعين هذا التوجيه واعلم ان الوصف المذكور
انما يكون على جهة التعظيم وطريقته اذا لم يقترن بالتحقير
بوجه من الوجوه حتى اذا اقترن بالتعظيم من وجوه كثيرة
واقترن بالتحقير من جهة واحدة لم يكن على جهة التعظيم
ولم يستقم التعريف سواء كان التبجيل تأكيدا التعظيم
او كان احدهما بحسب الظاهر والآخر بحسب الباطن كما اشار اليها
العلامة اقول في النظر نظر اما اولا فلانه لا معنى لقول التعظيم
ظاهرا بعضو والتحقير بعضو آخر والتعظيم الظاهر انما يتحقق
اذا ظهر من حال الشخص التعظيم واذا كان بعض افعاله صادرا
عن التعظيم لا يظهر من حاله التعظيم فلا يتحقق التعظيم الظاهري
واما ثانيا فلانه لو سلم ان التعظيم الظاهري يتحقق بفعل
بعض الجوارح مع مخالفة جارحة اخرى يكون نقضا آخر على التعريف
على تقدير ان المعتبر فيه الظاهري والباطني معا ويكون
دفع هذا النقض باعتبار قيد زائد في هذا التوجيه وهو
اعتبار العموم في افراد التعظيم وذلك لا ينافي تعين هذا التوجيه
بل يحققه فانه حينئذ لا بد من تعميم التعظيم الظاهري والباطني
ليندفع النقض بالصورتين اللتين ذكرهما الاستاد قدس
سره ولا بد من قيد آخر ليندفع النقض بما ذكره هذا المحشي
فهو زيادة قيد في هذا التوجيه فلا ينافي تعين هذا
التوجيه واما ثالثا فلان الاستاد قدس سره صرح باشتراط
التعظيم بعينه في ابوه كل منها على حدة وعلى تقدير العطف

التقييد لا يدل التعريف على اشتراطها فيدخل فيه ما عري عن احدهما
فاذكره على تقدير صحته يكون اعتراضا آخر عليه ولا يندفع
بذلك الايراد عنه لانه التزامي له وايضا فلان ما ذكره
من ان الوصف المذكور انما يكون على جهة التعظيم وطريقه
اذا لم يقترن بالتحقير بوجه من الوجوه وحينئذ يستقيم التعريف
سواء كان التجميل بكليهما التعظيم وكان احدهما بحسب الظاهر
والآخر بحسب الباطن منظور فيه لانه ان اراد انه لا يتحقق التعظيم
الظاهري بدون الباطني او بالعكس فهو غير مسلم بل هو مناف لصريح
كلام الاستاذ في بيان اشتراط التعظيمين وكذا ان اراد ان
مطلق التعظيم لا يحصل الا بتحقق عدم مخالفة افعال الجوارح مع
مطابقة الاعتقاد وان اراد انه يشترط في التعظيم الظاهري
ان لا يقارن ما يدل على خلافه من الافعال الظاهرة فلا يلزم
منه مقارنة التعظيم الباطني وهو معتبر في العرف كما اعترف به فلا
يستقيم التعريف الا اذا حمل التجميل على ما اكده لقوله ما عري عن
احدهما فيه **قوله** لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد الخ قيل
لا يقال بمطابقة الاعتقاد انما يصح اذا كان تضمنه الحمد اخبارا
واما اذا كانت انشاء فلا يصح وصفه بالمطابقة واللامطابقة
مطابقة فيكون عاريا عن مطابقة الاعتقاد لا لازم انه لا
يصح وصفه بمطابقة الاعتقاد ولا مطابقته لان الحمد وصف
للشخص بالجميل على الوجه المذكور فان كان مقرونا باعتقاد
اتصاف ذلك الشخص به يكون مطابقا له والا فلا سواء كانت

الصفة تركيبا غير تام كقولك الله القادر وقدرة الله او تركيبا
تاما اما خبرا او انشاء فنعم التركيب الغير التام والتركيب التام
الانشائي لا يحتملان الصدق والكذب وكان هذا من
ذاك اقول لا يخفى على من له ارادة ممكنة ان ما لا يتعلق
به الاعتقاد لا يتصف حقيقة بمطابقة الاعتقاد اذ المتبادر
من مطابقة الاعتقاد هو الاتحاد في الايجاب والسلب
لتكونه وتاوله وذلك لا يوجد الا في القضايا ولذلك لم يصرح
احد من اهل الاصطلاح ان التصور يطابق الاعتقاد بل لو قال
احد ان تصور مفهوم الفرس وغيره من التصورات يطابق
الاعتقاد لنسبه اهل العرف الخاص الى ما يكره اللهم الا اذا نصب
قرينة صارفة عن الظاهر ويكفيك ملاحظة كلام القوم في تفسير الصدق
والكذب حيث ذكروا انهما مطابقة الواقع ولا مطابقته او
مطابقة الاعتقاد ولا مطابقته او مجموع المطابقتين وعدمه
على اختلاف المذاهب ولم يريدوا بالمطابقة الا هذا المعنى من
البين والصدق والكذب باي معنى من المعاني من خواص
الخبر باجماع العقلاء وما ذكره من انه اذا كان مقرونا
باعتقاد الاتصاف فهو مطابق سواء كانت الصفة فيه تركيبا غير
تام او تاما اما خبرا او انشاء فهو مبني على ان يراد بالمطابقة
غير المعنى المتبادر فلا يكون الوصف بالمطابقة مجازا باعتبار
ان ما يتعلق بها من القضايا مطابق او غير مطابق كما قيل في
التركيب التقييدي باشارة الحكم معقول ثم قال هذا القائل وقد

نظر / أولى

الاول مختار الجمهور والثاني مختار النظام والثالث مختار الجاحظ ١٢

لجاب عن هذا السؤال بعضهم بان المراد بمطابقة الاعتقاد التعظيم
الباطني الذي هو لازم اعتقاد الاتصاف بصفة الكمال فذكر
الملزوم واراد اللازم وهو بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظ
واما معنى فلانه يلزم ح ان يكون الوصف بالجميل المعلوم
الانتفاء اذا اقترن بالتعظيم الباطني كان حمدا ومدحا لا يخفى
اقول هذا الجواب اورده في حاشيته وليت شعري اي الاحد المطابقة
فانه ليس في هذا المعنى لا ذكر الملزوم وارادة اللازم مع ان فيه
ان اهل العرف العام قد يطلقون الاعتقاد بهذا المعنى كما يعرف
به من يتبع موارده هم يقولون فلان الاعتقاد في حق فلان
ويريدون به مثل ما ذكرنا هذا مع انه يندفع بذلك الايراد
عدم السلاطين كما سيجيء ولا بعد في ذلك اصلا فان
الناس يعدون الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء اذا
قارن التعظيم حمدا ومدحا كالقصايد المشتملة على وصف الممدوح
بما يعلم انتفاؤه فان الجمهور يعدونه مدحا ولا يعدونه
استهزاء وسخرية لعلمهم بمقارنة التعظيم قوله بل استهزاء وسخرية
قيل قال بعض الافاضل فيه تامل لانهم يذكرون في مدح السلاطين
اوصافا على سبيل المبالغة ولم يعتقدوا بهذه الحيثية
اذ ذلك ليس بسخرية بالاتفاق اللهم الا ان يدعى ان المراد بتلك
الاوصاف واعترض عليه بعض افاضل الزمان بان الاول خلاف
الواقع والثاني خلاف البديهة ولم يذكر انه اذا كان
الاول خلاف الواقع لم يكن الكلام مستعملا في معناه المجازي

واذا

واذا كان الثاني خلاف البديهة لم يقصد العقلاء افادته لم
يكن الكلام مستعملا في معناه الحقيقي فيلزم ان لا يكون الكلام
المذكور حقيقة ولا مجازا هف وليت شعري بانه يكون
المراد من الكلام ح اي معنى وبانا اي شيء يقتضي ان يكون
الاول خلاف الواقع مع ظهور ان الواقع هو الاول هذا
السيد الفاضل لم يذكر انه لا يلزم من عدم اعتقاد مدلول
الكلام ان لا يكون مستعملا فيه فان الاخبار التي مضمونها
خلاف اعتقاد المتكلم كقول السني المحتج على المعتزلي العبد
خالق لافعاله الاختيارية مستعملة في معناها الحقيقي مع انه
لا يعتقده كما علم من المختصر فضلا عن المطولات وجميع
الاكاذيب التي يعتقدها اهلها كذلك ثم انه حمل قوله
والثاني خلاف البديهة على ان مضمون تلك الاخبار خلاف
البديهة وفرع عليه انه يلزم ان لا يقصد العقلاء افادته
ويرد عليه منع الملازمة فان الاكاذيب التي يتعمدها المتكلم
العاقل قد تكون مخالفة للبديهة مع قصد المتكلم افادتها
لغرض كتغليط المخاطب وتبكيته او امتحانه او التخييل فلا
يلزم ان لا يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازا كما توهمه
ولا يتوجه الاستبعاد الذي يتضمنه قوله ليت شعري بانه
ح يكون المراد من الكلام اي معنى لما علمت من ان المراد
منه المعنى الحقيقي وان لم يعتقده المتكلم كما في المثال المذكور
ونظائره وتحقيق المقام ان الاخبار قد يقصد بها افادة

تعلق هو اليه اقرب الى التزام اتصاف الصفة بالمطابقة والا فلا مطابقة صح

سعود المعاني المجازية الصالحة لتلك الاوصاف صح

بهذه العلاقة المحشي

التصديق بمضمونها اما جزما او ظنا وقد يقصد بها افادة التهم
التخييل كما في القضايا الشعرية كقولك البصل ثمرة منتنة فانه
مستعمل في المعنى الحقيقي ولا يعتقده المتكلم ولا يقصد به افادة
التهم بل يقصد به افادة التخييل لا النطق ولا الجزم واكثر الاوصاف
المذكورة في المدائح من هذا القبيل فندفع هذا ما ان المراد
يكون الثناء خلاف البديهة ان الحكم بانهم يعتقدون
اتصافهم بتلك الاوصاف خلاف البديهة لا ما حملة عليه
وجواب قوله اي شيء يقتضي ان يكون الاول خلاف الواقع ان
البديهة تقتضي ذلك اذ لا يخفى على احد ان الشاعر لا يصدق في
كل واحد من تلك الاوصاف بمعنى مجازي يعتقد اتصاف
الممدوح به ولا يقصد بذلك بل لا يلتفت اليه اصلا كيف والمجاز
لا بد له من قرينة وعلاقة وتاويل وانتفاء تحققها في كل واحد
من تلك الاوصاف مما لا ينكره الا معاند قوله فقد اعتبر في الحمد
فعل الجنان والاركان فيه لا يستقيم هذا التفريع لانه لم يعلم
مما سبق اعتبار فعل الاركان في الحمد بل علم اعتبار عدم مخالفة
فعل الاركان فيه اجاب عنه بعض افاضل الزمان بان
توجيه السؤال على ما قرر في فائدة العطف من اشتراط التعظيمين
لان الظاهر من التعظيم الظاهري الفعل المبني عن التعظيم
كما ان الباطني وما ذكر في بيانه من انه لو خالفه افعال الجوارح
لم يكن حمدا لا يدفع وهم وروده اذ لا يدل على ان التعظيم
الظاهري هو عدم مخالفة افعال الجوارح بل على انتفاء التعظيم

الظاهري

الظاهري في صورة المخالفة وفيه نظر لانه ان اراد بالفعل
المبني عن التعظيم الظاهري فعل الاركان لزم ان يكون
فعل اللسان اذا لم يقترن به فعل الاركان لم يكن حمدا ولم يقل
به احد وان اراد ما هو اعم من فعل اللسان وفعل الاركان
لم يلزم اعتبار فعل الاركان في الحمد فلا يستقيم التفريع المذكور
اقول الشيخ يجيب بانه لا يتوجه هذا النظر على هذا المجيب اذ غرضه
توجيه السؤال المصدر بل يقال ودفع ما اورد عليه انه لا وجه
لهذا التفريع هذا الوهم بان المتبادر الى الوهم من اشتراط
التعظيمين اشتراط الفعل وما ذكره في بيانه لا يدفع هذا الوهم فيتوجه
السؤال وما ذكره من الايراد المذكور الذي هو من النظم
مشهورا انما يتوجه على جواب الاستاد قدس سره حيث سلم
ان كل واحد منهما شرط ولا تعلق له بتوجيه السؤال وقد انتقل
به تعالى الى جوابنا حيث حققنا ان التعظيم الظاهري هو ان
يظهر من حال الشخص التعظيم بين قال هذا القائل واقول في الجواب
لا نم انه لم يعلم مما سبق اعتبار فعل الجوارح فيه اذ المراد بالفعل
ههنا هو الفعل اللغوي الشامل للاعتقاد ولموافقة افعال
الجوارح التي يكون فعلها المخالفة فعلها اعني ترك المخالفة
وقول العلامة لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد او خالفه
افعال الجوارح لم يكن حمدا يشعر باعتبارها في الحمد وان ثبت
موافقة افعال الجوارح بهذا المعنى اعم من ان تصدر عنها فعل
موافق ومن ان لا يصدر عنها فعل فتكون مشتملة على عدم

الفعل فلا يصح عده من الافعال تلك الفعل اللغوي قد يكون
امراً عدمياً كان مات زيد وترك عمرو وقد يكون مشتملاً على
امر عدمي كما فيما نحن فيه ولا محذور في ذلك اقول فيه نظر اما
اولا فلان هذا المنع غير موجه لان كلام المعترض هنا في قوة
المنع كما هو الظاهر على من انصف فان من يقول مثلاً انه يعلم
من هذا الكلام ذلك المعنى لا بد له من بيان وجه الدلالة ومع
ولا يستقيم حمله على المنع ومن منع ذلك فعليه بيان كيفية مجرد المطابقة
وانكار ذلك نوع مكابرة واما ثانيا فلان الفعل اللغوي كما
شمل العلم والاعتقاد يشمل الجهل ايضاً فيلزم ان يكون
يكفي بعدم الحمد اعتقاد فان زعم ان المراد بمطابقة
الاعتقاد عدم مخالفته له يشمل صورة انتفاء الاعتقاد
كان زيادة نعم في ظهور التعسف واركاكة فان سياق كلام المحشي
آب عنه كل الاباء حيث قال اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد او
خالفه افعال الجوارح ولو كان المراد ذلك لقال اذ لو خالفه الاعتقاد
او افعال الجوارح بل نقول هذه العبارة ينادي على ان
المعتبر في الباطن هو مطابقة الاعتقاد وفي الظاهر عدم المخالفة
بفعل موافق على توجيهه واما ثالثا فلان جعل عدم صدور الفعل
من الجوارح من افعال الجوارح في غاية البعد والركاكة فان ابيت
فتأمل قولك من يقول فعل زيد بيده فعلا هو عدم الضرب وفعل
برجله فعلا هو عدم المشي وانظر كيف يمجه سمعك وينبو عنه طبعك
هذا مع ما سبق في هذا التوجيه ثم لا يظهر وجه قوله ان ما نحن فيه مشتمل

على امر عدمي فانه اذا جعل عدم صدور الفعل من الجوارح
فعلاً كان امراً عدمياً قطعاً وقد سمعت انه بعد ما اطلع على
ذلك وجه كلامه هذا بان المراد بالقسم الثاني ما هو اعم
من الوجودي والعدمي بناء على ان المراد بالاشتمال هو
الشمول الكلي لافراده وما نحن فيه يعني الموافقة اعم من
الفعل الموافق وعدم الفعل المخالف فيكون مشتملاً اي
شاملاً للامر العدمي لا يخفى ان هذا مع ركاكته مشتمل على
جعل قسم الشيء قسيماً له ولعل مثل ذلك اولى بالاعراض
من الاعتراض عليه **قوله** الجميل الخ قيل ان حمل العلامة
الجميل على المحمود به فلا يلائم قوله تعالى مدحت
اللؤلؤة على صفائها ولا يقال حمدتها على ذلك بلفظ
على وان حمل على المحمود عليه فلا يلائم قوله لا يكون وصفه
بصفاته الذاتية حمداً له بلفظ الباء واجيب بان ذلك
مبني على ذهول المعترض عن الفرق بين المحمود به والمحمود عليه
وان الجميل المذكور محمود به او على تعميم المحمود به في الجواب
نظر اما في الاول اولا فلان فيه اعترافاً بورود الايراد
واما ثانيا فلانه يشعر بان المعترض ذهل عن الفرق بينهما
وعن ان الجميل المذكور محمود به فلم استدرك المجيب عليه
ليسلم التعريف عن الايراد المذكور ويسلم منه مع اقتضائه
فساد التعريف لوجوب اعتبار قيد آخر فيه واما الثاني
فلان المحمود به لم يرد بالمعنى الاعم اصلاً فكيف يصح حمله

عليه اقول هذا السؤال والجواب مما ذكرته في حاشيتي على
شرح المطالع وما اورده المعترض مدفوع اما الاول فلانه
غرض المجيب توجيه السؤال على وجه ينعقد له صورة لان
السؤال وارد لا جواب له واما الثاني فلان الاستاد قد
بين في الجواب الفرق بين المحمود به والمحمود عليه والتزم
وجوبا اعتبار قيد آخر فيه كما صرح به بقوله لكن لا بد هنا
من قيد آخر فلا يسلم التوقف بعد الاستدراك عن الايراد
المذكور كما لا يخفى واما الثالث الذي اورده على الثاني
فلانه يكفي في صورة السؤال ان يكون هناك نشاء التوهم
عموم ولا يلزم منه ان يكون مطابقا للواقع وغرضي هنا
توجيه السؤال على وجه ينعقد له صورة لا ابطاله فلا
يتوجه ما ذكره اصلا ثم قال المعترض واقول قد سبق منا اشارة
الى ان العلامة قد بنى هذا الكلام على ما يقتضيه تعريف على ما
ذكر في الشرح ينبغي ان يكون له متعلق واحد هو الجميل لا ان
يكون له متعلقان محمود عليه ومحمود به وعلى هذا التقدير
يختار في الجواب ان المراد بالجميل متعلق الحمد وهو امر واحد
ليس الا سواء وقع بعد لفظ الباء او بعد لفظ على ثم
اشار الى انه لو اعتبر قيد آخر في التعريف لكان للحمد المعرف
به متعلقان محمود عليه ومحمود به فتامل اقول ما ذكره من
بناء الكلام قدس سره على ان للحمد متعلقا واحدا سواء وقع
بعد لفظ الباء او بعد لفظ على كما صرح به هو يحتمل عدم الفرق

بين

بين المحمود به والمحمود عليه اذ الفرق انما يتحقق اذا كان
له متعلقان ثم قوله سواء وقع بعد لفظ الباء او بعد لفظ
على صريح في انه لا فرق بين المحمود به والمحمود عليه كما لا يخفى وقد
رد آنفا ان السؤال مبني على عدم الفرق بينهما ففي كلامه تدافع بين
ثم ما ذكرناه في الجواب جواب عن الايراد المتوجه على تقدير
السؤال حيث ردد بين ان يكون المراد بالجميل المحمود عليه
او المحمود به وحاصل جوابه اختيار شق ثالث وهو ان المراد متعلق
الحمد مطلقا وانت خبير بانه مبني على عدم الفرق بين المحمود
به وعليه اذ لو كان السائل ملاحظا للفرق بينهما لم ينتظم
ان يورد في النقض تارة مدحت اللؤلؤ على صفائها
اخرى وصفه بصفاته الذاتية وما نسبه اليه قدس سره من
الاشارة لا يرتبط بكلامه قدس سره فانه اورد التوجيه
في الجواب عن الايراد على التعريف وليس المقصود ما ذكره
من الشرطية واين هذا من ذاك كما لا يخفى على من تتبعه قوله
وقد يجاب بمنع ادعى السائل في الشق الاول الملازمة
بين تعميم الجميل وكون الحمد مرادفا للمدح ثم بنى بطلان اللازم
بانفراد المدح عن الحمد في مثال اللؤلؤ فقوله قد يجاب
منع للملازمة وسنده وتحريره انا لا نسلم ان الجميل ان
تناول الاختياري وغيره كان الحمد مرادفا للمدح وانما
يكون كذلك لو لم يعتبر فيه قيد مع كونه معتبرا في المدح
وهو ان يكون المحمود عليه اختياريا وليس كذلك قلت

كيف يتوهم هذا الجواب مع انه لا اشعار في تعريف الحمد بذكر القيد
فالاعتراف بان هذا القيد معتبر في الحمد مع انه غير مذكور في
التعريف اعتراف بفساد التعريف فالاولى ان يقال الغرض
من هذا الجواب تحقيق المقام وبيان انه ليس بينهما ترادف
في الواقع بناء على ان هذا القيد معتبر في الحمد في نفس الامر
فيكون تعريفا بالاعم وفيه البحث الذي ذكرناه سابقا
قوله فان قيل الخ فيه تنبيه على ان ما ذكر في معرض السند لا
يصلح للسندية وتحريره ان هذا القيد غير معتبر فيه لان اعتباره
يقتضي وجود المحمود عليه في كل مادة وهو مفقود في مثال
وصف الشجاع بالشجاعة وقوله قلنا دفع لعدم صلاحيته
للسندية بمنع فقدانه في الصورة المذكورة وتحريره انا لا نسلم
ان المحمود عليه مفقود في تلك الصورة فان المحمود به وعليه
متغايران هناك بالاعتبار   ومنهم من منع اشارة الى
الى منع بطلان التالي وما ذكره في بيانه وتحريره انا لا نسلم عدم
ترادفهما ولا صحة المدح بما ليس اختياريا فانهما مترادفان
كما يشعر به قول صاحب الكشاف الحمد والمدح اخوان ومثال
اللؤلؤ مصنوع لا عبرة به هذا توجيه الكلام في هذا المقام
وله توجيها اخر لا تشتبه على ذوي الافهام فان قلت لا
يصح ان يحمل قوله ومنهم اشارة الى منع بطلان التالي اذ
منع صحة المدح بما ليس اختياريا مع اعتبار العموم في الجميل مع
الترادف وهو يستلزم بطلان التالي فعلة المنع المذكور مع اختيار

العموم

العموم في المحمود به لا يستلزم رفع الترادف لاحتمال ان يكون
الحمد ايضا يختص بالاختياري لاشتراط ان يكون المحمود عليه
اختياريا وان كان المحمود به اعم   المنع المذكور
هو منع صحة المدح بما ليس اختياريا لا على ما ليس اختياريا
والمناسب لتوجيهه هو الثاني لا الاول فان مدخول الباء
هو المحمود به لا عليه والتكلف الذي يتحمله بعض الناظرين بحمل
الباء على السببية ليكون مدخوله محمودا عليه تكلف بارد
مخالف للاصطلاح وصرف للكلام عن الظاهر من غير قرينة فكان
اللائق بحاله ان يقلب تمهيد هذا الكلام كما اطلع عليه في ماخذه
قوله ومن حيث قياسها بمحلها قيل لا يصح ان يكون الشجاعة
محمودا عليها لانها من الاخلاق وهي امور جبلية غير اختيارية
وقد مر ان المحمود عليه امر اختياري قلت في الاخلاق خلاف
فقيل انها كسبية وقيل جبلية وقيل بعضها والمعلم الاول اختار
الاول ولعل العلامة بنى الكلام عليه اقول هذا السؤال مع الجواب
مشهوران بين الطلبة والاصحاب ثم جوابه انما يتم اذا كان
المراد بالجميل الاختياري هو الامر الحاصل بالاختيار او
اعم منه ومن نفس الفعل الاختياري اما اذا اريد نفس الفعل
الاختياري فلا يكاد يتم كما لا يخفى ثم في قوله لعل العلامة بنى
الكلام عليه نظر اذ يحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون بناء كلام
على المذهب الاخير وهو التبعيض لكن يكون عنده من البعض الذي

يجري فيه الكسب فلا وجه للتخصيص بالمذهب الاول قوله
ولا يقال حمدتها على ذلك قد اورد علي عنا في حاشيتي
ان عدم قولهم حمدتها لا يدل على نفي الترادف اذ لا يقال
ان انت عالم بل يقال انك عالم مع ان المتصل والمنفصل همهنا
مترادفان كما اعترف به الاستاذ قدس سره واعترض على
ذلك بان ترادفهما غير مسلم لان انت ضمير مرفوع يدل
بالصيغة على الرفع والكاف ضمير منصوب يدل بالصيغة
على النصب فان الاعراب كما يكون بالحروف والحركات
يكون بالصيغة كما حقق في موضعه فكيف يكونان مترادفين
نعم انهما متشاركان في بعض مدلوليهما اقول هذا المنع
غير موجه اما اولا فلانه منع مقابلة في المنع فان الاستاذ
قدس سره استدل على بطلان التالي بانه لا يقال
حمدتها ولا يقال مدحتها فنقول من قال عدم قولهم حمدتها
لا يدل على نفي الترادف منع كما لا يخفى واما ثانيا فلان هذا
الايراد مبني على اعتراف الاستاذ وتسليمه حيث صرح
في آخره بقوله كما اعترف به قدس سره وقد صرح بذلك في
حواشي الشمسية والمطالع فهذا الايراد الزامي واسقاط
آخر الكلام لترويج الايراد عليه عند العوام ليس من داب
الكرام ثم ان العقل يدل لا لتيها بالصيغة على الاعراب وانما
قيد تفيدها العوام لان هذه المقدمة مسلمة عند الاستاذ

قدس

قدس سره في الواقع فلو لم يصرح بتسليمه يمكن ان يجاب بذلك
ثم تقدم منه ما ذهب اليه بعض النحاة كصاحب اللباب وطائفة
غيره من الاصحاب على ان الشيخ الرضي فقد صرح بمرادفة العلم
والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة قال
ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت ان زيدا قائم ترادفا الا ان
عرفت لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما علم الفرق معنوي
بينهما بل هو مدلول كلام اهل العرب فانهم يخصون باهل اللسان
في المعنى بحكم لفظي دون الآخر هذا كلامه واما ثالثا فلانه
منع للسند الاخص ولو عدلنا الى مثال انك عالم وان اياك
عالم لم يبق لتوهم مجال دليس له ان يقول غرض التنبيه على عدم
صلاحية السند للسندية بما علمت فظهر ان ما ذكره وهم على
وهم ثم انا على جاهنا في توجيه كلام الاستاذ بعد الامكان
فندفع هذا السؤال بان مراد الاستاذ بقوله ولا يقال حمدتها
انه لا يطلق الحمد عليها فيقال ما حمدها حتى يستقيم الكلام وليس
فيه الا ذكر العام وارادة الخاص بقرينة المقام قوله واعلم
ان القول المخصوص قيل انه اشارة الى علاقة مصحح لاطلاق
لفظ الحمد على فعل الباري تعالى والوضعي الاشارة اليها
ان اطلاق لفظ الحمد على الفعل المذكور بواسطة تلك العلاقة
ليكون مجازا ولا يقتضي تعريف الحمد وتحرير ما ذكره ان
القول المخصوص كقولك زيد كريم ليس حمدا بخصوصه بل لانه

وربما في المعنى كما قال بعضهم
قال معنى علمه

يتصف بصفة هذا الكمال حتى لو زال عنه كان يكون مقرونا
بامارة الكذب او واقعا في حيز التمني لم يكن حمدا فيكون الاظهار
المذكور مزيد اختصاص بالحمد ويصح اطلاق لفظ الحمد على
الفعل المتصف به مجازا وفيه بحث لانه ان اراد بالقول المخصوص
ذلك القول مع جميع الامور المعتبرة في كونه حمدا فهو بخصوصه حمد اذا
زال عنه تلك الخصوصية لم يكن حمدا وان اراد به ذلك القول بدون
شيء من الامور المعتبرة في الحمد او مطلقا فهو لا يكون حمدا سواء كان
مظهر الصفة الكمال او لم يكن اقول في هذا البحث بحث لانا
نختار ان المراد ذلك القول مطلقا من غير اشتراط مقارنة الامور
المعتبرة في كونه حمدا ولا اشتراط عدم المقارنة قوله فهو لا يكون
حمدا سواء كان مظهر الصفة الكمال او لا قلنا فان ذلك القول
اذا كان مظهر الصفة الكمال يكون حمدا لا محالة لتحقق الخصوصية التي
هو بها حمد فان قولك زيد كريم مثلا اذا اتصف باظهار صفات
الكمال فهو حمد قطعا وهذا القدر كاف في علاقة النقل وتحريره ان
اللفظ الدال على الاتصاف بصفة الكمال انما صار حمدا بسبب اظهار
صفة الكمال لان ذلك الاظهار هو الغرض المطلوب منه فصح بحيث
نقله من هذا المعنى الى الاظهار المطلق وههنا كلام آخر اوردناه
في حواشينا لكن لما كان معظم الغرض في هذا التعليق تعقب اقوال
هذا المعترض لم نذكره ههنا قوله لا يتخلف فيه فان قيل دلالة
الافعال ايضا قد يتخلف كدلالة الاعطاء لغرض على السخاوة

اذا لم

اذا لم يعلم انه لغرض صحيح ان السخاوة منتفية قلت كما ان دلالة القول
على صفة الكمال مشروط بالعلم بالوضع كذلك دلالة الفعل عليها
مشروط بالعلم بانه اثرها وبعد ذينك العلمين قد يتخلف المدلول
عن الدال في القول ولا يتخلف في الفعل اقول هذا السؤال مع الجواب
مشروحان مفصلا في حاشيتي على حاشية المطالع وقد انتحله
كما ترى وداب هذا الفاضل خصوصا في هذا التعليق انه ما
يجده في كلام غيره ان كان موافقا لغرضه ينسبه الى نفسه وان
لم يكن موافقا ينقله ويعترض عليه اما بما يسنح له او بما يجده
في كلام ثالث من غير ان ينسبه اليه نفسه وليس ذلك داب المنصفين
بل هو سنة المتشدقين المتصلفين قوله اعتمادا على ما ذكره في
تعريف الحمد الاصطلاحي قيل فيه تامل اذ لا يخفى انه قصد الشارح
ههنا بيان معنى المفردات المناسبة لبراعة الخطبة منها من الحمد
والشكر والالاء والنعماء والهداية والعبادة وغيرها وترك
بيان معنى الشكر الذي هو احد تلك المقاصد اعتمادا على ما لم
يذكره بعد بعيد جدا نعم لو لم يذكر معنى اللاحق اعتمادا على
السابق لكان له وجه فالاولى ان يقال بين الشارح ههنا معنى
الشكر بما ذكره في تعريف الحمد بان خصص الجميل بالنعمة بقوله
والشكر على النعمة خاصة وعمم مورده بقوله ويكون باللسان
والجنان والاركان فخرج ان الشكر هو الوصف على الجميل الذي
هو النعمة باحد هذه الاوصاف الثلاثة على جهة التعظيم والتبجيل
فان قلت قد صرح العلامة بان الوصف يتضمن الدلالة على كونه

باللسان فكيف يستقيم الوصف بالجنان والاركان قلت ذلك تم
فان قول الجوهري وصفت الشيء وصفا وصفة والهاء عوض
عن الواو انما يعني ولا يتحقق الصفة بفعل اللسان كما يخفى على مواقع
استعمالاتها وما ذكره العلامة في بيان ذلك من انه لا يتبادر من قولك
وصفت فلانا ما يكون الا فعل اللسان لا يستلزم ان يكون حقيقة فيه
لاحتمال ان يكون معناها اعم من ذلك بواسطة كثرة استعماله
في هذا القسم يتبادر منه ذلك كما في لفظ الوجود على ما حققته
فيما سياتي على انه يقال وصفت فلانا بكذا اذا كتبت صفاته
وبعد اللتيا والتي فالظاهر من عبارة الشيخ ان الشيخ استعمله ههنا
في المعنى الاعم سواء كان حقيقة او مجازا ولهذا عقبه بقوله وهو
باللسان وحده ثم بعض الفضلاء بواسطة عدم اهتدائه
الى حل الكلام في هذا المقام تشبث بان الشيخ بين مفهوم الشكر
ههنا بالقضايا ثم قال فان قلت قد صرحوا بانه لا يمكن اكتساب
التصور من التصديق فكيف يمكن استفادة المفهومات التصورية
من المعلومات التصديقية التي هي القضايا المذكورة قلت
استفادتها عند ذكر القضايا من المفهومات التصورية والمعلومات
الماخوذة من تلك القضايا وترتيب تلك المفهومات واجيب
حينئذ بان القضايا التي ذكرها الشيخ هناك لا يعلم منها جميع المفهومات
المعتبرة في تعريف الشكر وترتيبها ضرورة انه لا يعلم منها التعظيم
ولا الترتيب بينها وحققناه لكن هذا كله لا يغني عن ارتكاب
اما بهذه التعسفات اغناء الصباح عن المصباح اقول في

جملة هذا الكلام ابحاث الاول انه جعل ترك بعض المقاصد
اعتمادا على ما سيجيء في غاية البعد وهو غريب فان الاعتماد في
السابق على اللاحق شائع من المصنفين من غير نكير الثاني انه جعل
عكسه اعني الاعتماد في اللاحق على السابق ايضا غريبا مع بعد ما
توهما كما يفهم من سياق كلامه وهو ايضا غريب الثالث ان ما ذكره من
التوجيه لا يستقيم لان اطلاق الوصف على فعل الجوارح كالرجل
مثلا غير معهود وقل لي اذا خدم احد احدا بيديه هل يطلق
على نفس ذلك الفعل انه وصف بالجميل وما نقله عن الجوهري لا
يدل على ما تخيله اصلا وما ذكره في بيانه من انه لا يتحقق الصفة بفعل
اللسان كما لا يخفى على مواقع استعمالاته كلام مختلط ناشئ من
الخلط بين الصفة بالمعنى المصدري المرادف للوصف المصدري
والصفة بمعنى الامر القائم بالغير فكانه توهم ان المعنى القائم
بالغير يسمى صفة من غير اعتبار فعل اللسان فيكون الوصف المصدري
ايضا لا يعتبر فيه فعل اللسان ولا يخفى ان اطلاق الوصف والصفة
على هذا المعنى باعتبار انه ما يوصف به الشيء وذلك لا يدل على
عدم اعتبار فعل اللسان في المعنى المصدري كما لا يخفى وبالجملة
اني لاتعجب كيف يتورط الفضلاء في مثل هذه الاوهام الرابع
انه اورده على كون الوصف حقيقة في فعل اللسان بقوله
بان الواجب ان يحافظ في كل مبحث على ما هو وظيفته فلا يطالب
في الظنيات باليقين ولا يكتفى بالظن في اليقينيات ومن البين
ان مثل هذا المبحث من الامور الظنية وتدقيق فطانته

ان التبادر اقوى امارات الحقيقة فايراد هذا المنع خروج
عن قانون المبحث ووظيفته وقياسه على لفظ الوجود قياس
الصادق فيه فانهم صرحوا بتقسيم الوجود الى الذهني والخارجي
وذلك تصريح بعموم معناه ولا صادق في الوصف يتجه حمله على انه
حقيقة في المعنى المتبادر وتمسكه بانه يقال وصفت فلانا بكذا
وكذا اذا كتبت صفاته غير منتظم لانه لا دلالة في ذلك على انه حقيقة
فيه وانما كان يتم لو كان المتبادر منه عند الاطلاق ذلك و
ما شمله فان النحويين الكلمة تسمى كلمة والكلام مادة ولا شك في انه
مجاز بل العلم يسمى بها اللساني ولا ريب في انه تجوز على ان ما
ذهب اليه من عموم الوصف يفضي الى ان يكون قوله وهو باللسان
وحده حشوا في التعريف والا لم يكن مانعا لدخول الشكر الصادر
من الاركان فيه ولا يخفى شناعة هذا الارتكاب الخامس ان قوله انظر
اذا ان الشارح استعمله بالمعنى الاعم وما تمسك به من تعقيبه بقوله وهو
باللسان وحده لا يدل على ذلك اصلا بل هو توطئة لبيان
النسبة كيف ولو كان كذلك لكان جزءا من التعريف كما في قولك
ويكون وزانه وزان قولك الحيوان جسم نام وهو حساس متحرك
بالارادة وهذه لا يخفى سماجته على من سلم ذائقته فطرته عن
رداءة المراء وحذو الاراء وعند هذا ان تقسيمه لذلك دليل
على انه لم يستعمله بالمعنى الاعم والا لكان حقه ان يقول هو
الوصف باللسان الخ واما ما شنع به على بعض الفضلاء وقفته ايضا
لم يهتد الى حله الذي نبه عليه ان ما ذكره من ان القضايا التي

ذكرها الشيخ هناك لا يعلم منها جميع المفهومات الى آخره لا يدفع
الشبهة التي ذكرها بعض الفضلاء فان استفادة بعض التصورات
المعتبرة في حدود الشكر محذورة ايضا كما ان استفادة جميعها محذور
على ما سيجيء ان التعظيم يستفاد من كونه على النعمة واما الترتيب فلانه
ان ذلك الفاضل ادعى انه يفهم من تلك القضايا بل الفاظها تولد وترتيب
تلك المفهومات بجرور عطفا على المفهومات فكانه قال استفادتها
من المعلومات المتصورة المذكورة في ضمن القضايا وفي ترتيب تلك
المفهومات ولا يلزم ان يكون ترتيب صفتها مستفادا منها ولذلك قوم
الوصف بالماخوذة من القضايا على الترتيب صفتها فعتبر استفاد
بانه ترتيب ليس ماخوذا منها قوله لكن وجود الشكر الخ قيل لما كان
في الشرح تصريح بان مورد الحمد هو اللسان وحده ومورد الشكر
احد الثلثة المذكورة واشعار بان متعلق الشكر اعم من متعلقه حيث
قال والشكر على النعمة خاصة ظهر من ذلك ان الشكر يوجد بدون
الحمد في افعال القلب والجوارح ويوجدان معا في فعل اللسان اذ من
المعلوم ان كلا منهما في بين متعلقيهما ولما لم يصرح بان الجميل اعم من النعمة
ولم يكن في كلام الشارح ما يدل على ذلك ايضا لم يظهر من كلامه ان الحمد في اي مادة
يوجد بدون الشكر فظهور وجود الشكر بدونه متوقف على ذلك الاداة
هناك وبعض العلامة اشار الى ذلك بقوله واما وجود الحمد بدون
الشكر ففيه نوع خفاء الى آخره اقول ما ذكره انما يتم اذا كان
شمول الجميل للنعمة ظاهرا وشموله لغيرها غير ظاهر وذلك غير ظاهر بل
الظاهر ان شموله للنعمة وغيرها في مرتبة واحدة من الظهور وبالجملة فما ذكره

غير مسلم ولذلك يحمله كثير من الفاظ بناء على ان خفاوه مبني على ان
الحمد في غيرها مقابلة النعمة نادرا بالنسبة اليها واجتماع الحمد والشكر
وافتراق الشكر عن الحمد اذ الغالب على الطباع الميل على المطاعم
وغيرها من النعم حتى انهم لا يصفون احدا ما لم يصل اليهم منه نفعه
ولذلك قيل شعر الناس انما يمدحون ان يمدحوا رجلا ما لم يروا عنده
بارا احسانا قوله وهي المزايا المتعدية قيل قيل عليه نفي المزايا
لا متعدي وتعديه الا تومثر كبينها وبين الفضائل وفيه نظر اذ لا
تم ان نفي المزايا لا يتعدى فانها على ما فسرها العلامة هي العطايا
ولا شك انها تتعدى من المنعم الى المنعم عليه اقول انت خبير بان
العطايا وان وصلت من المنعم الى المنعم عليه فانها ليست
اوصافا للمشكور بل وصفه هو الانعام والاعطاء لا العطية
فالوجه في الجواب ان يقال المراد بالمزايا المتعدية وهي الصفات
الجميلة المتعدية كالعفو وايصال النفع فانها مزايا متعدية الى الغير
بخلاف الصفات الجميلة الذاتية كالعلم ووجوب الوجود والحسن
واعتدال القامة ونحو ذلك بعض الاستاذ قدس سره هذه المزايا
بالعطايا على تقدير حذف المضاف بمعنى ايصال العطايا ثم قال
هذا القايل وفي عبارة الشرح تلميح الى ان الفواضل هي النعم حيث
عقبت قوله والشكر على النعمة خاصة بقوله والشكر يختص بالفواضل
اقول كيف يصح حمد حمل الفواضل النعم مع انه صرح بان تعريف
الشكر مستخرج من تعريف الحمد بتعرف وهو تعميم الوصف بحيث يعم الموارد
الثلث وتخصيص الجميل بالنعمة اذ لا شك ان الجميل صفة للفعل ونفسه

النعم

النعمة ان فعلا اصلا فكيف تخصيص الجميل لهما لا يتناولها الا شمل قوله
ناسب تفسيرها بالنعم الباطنة وبالحسنى غير مراد لا يخفى ان بعد ما تم
نشكرك نعم ظاهرة مورده اللسان وان الشكر الذي عده
من النعماء اما اشارة الى هذا الشكر واما اشارة الى مطلق
الشكر الذي يشمله وغيره فكيف يناسب تفسير النعماء بالنعم
الباطنة التي لا يشمله قطعا فان قلت لو لم يحمل النعماء
على النعم الباطنة يفوت المقابلة قلت حملها على معناها
الشامل للشكر المذكور انسب من صرفه عنه الى معنى لا يشمل الشكر
المذكور رعاية للمقابلة على ان كون الحمد من النعم الظاهرة لا
ينافي عده من الالاء بالمعنى الحقيقي فالباعث على الصرف عن هذا
المعنى الى معنى مجازي بعض صرف النعماء عن معناه الحقيقي الى
معنى مجازي لا يشمل الشكر المذكور اقول لا يخفى ان الشكر الذي
عده من النعماء اشارة الى مطلق الشكر المدلول عليه بقوله
نشكرك لا الى قوله نشكرك على ما يشهد به الطبع السليم
وعده من النعم الباطنة مبني على ما ذكره الاستاذ من
الاعتداد باشرف موارده الذي هو شرط في سائر افراده
وذلك اعتبار خطابي لطيف لا ينكره من له ادنى انصاف
فمنع المناسبة خروج عن دائرة الانصاف وما ذكره من ان
في هذا التوجيه صرفا للفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي
غير مسلم فان اطلاق العام وارادة الخاص يتحقق على وجهين
الاول ان يراد بالعام الخاص لخصوصيته فيكون مجازا والثاني

ان يراد بالعام معناه ويفهم الخصوص من القرينة فيكون اللفظ
مستعملا في معناه الحقيقي والخصوصية معلومة من القرينة ولا
يكون مجازا ويمكن ان يجعل ما نحن فيه من الوجه الثاني على
انه لو سلم كونه مجازا فلا ضير اذ المجاز ابلغ من الحقيقة
والمقام الخطابي يناسب التجوز لا سيما وقد يقتضي ههنا نكتة
سوية هي الاشعار بعدم الاعتداد بما سواه فان الشكر بدون
الوجد القلبي فكانه الشكر كلا ولذلك عد من المنعم الباطنة
قوله بما ينضم اليه فعل القلب فان قيل عليه لا يدل تعريف
الشكر على هذا الانضمام واجيب بانه يدل على ذلك قولهم
في تعريف الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم منعما لانه لما كان
الباعث عليه الانعام كان هناك تعظيم باطني قطعا اذ
الانعام لا يكون باعثا على السخرية وفيه نظر اذ انعام الشيء
الحقير قد يكون باعثا على السخرية نعم تعريف الشكر المأخوذ
من تعريف الحمد بتخصيص المتعلق وتعميم المورد اعني الوصف على الجميل
الذي هو النعمة باحد الموارد الثلثة على جهة التعظيم والتبجيل
يدل على هذا الانضمام اذ لو كان عاريا عن مطابقة الاعتقاد
لم يكن على جهة التعظيم وطريقته كما ان الحمد اذا كان عاريا عن
المطابقة لم يكن على جهة التعظيم حسبما فصلنا اقول في النظر
نظر لان مثل ذلك لا يسمى انعاما في العرف بل تحقيرا اذ مطلق
الاعطاء لا يسمى انعاما مثلا من اهدى الى غني فلسا لا يقال
انه انعم عليه بل يقال انه استخف به وحقره وسخر منه واهانه فان

قلت

قلت ربما كان الشيء حقيرا في الواقع غير حقير عند الشاكر او بالعكس
قلت المراد بالانعام الماخوذ في التعريف الانعام بحسب اعتقاد
الشاكر كما هو الظاهر فانه الباعث على الشكر واعطاء الحقير
في نظره ليس بحقير في نظره فلا يرد النقض واما قوله نعم الخ
فقد سبق ما فيه من التعسفات قوله لاستلزامه تسلسل الافعال
الى ما لا يتناهى قيل كيف يستلزم تسلسل الافعال والحال ان تسلسلها ينافي
الاتيان بشيء منها على التمام لانها لا تنتهي فلا تتم وفيه نظر اذ
لا تم المنافاة بين التسلسل والاتيان المذكور بل الاتيان
المذكور يستلزم وقوع افعال غير متناهية مرتبة من شكر النعمة
وشكر شكر النعمة وشكر شكر شكر النعمة وهلم جرا وهو المعنى بتسلسل
الافعال ههنا وكون تلك الافعال لا تتم لا ينافي ان يستلزمها
الاتيان المذكور غاية الامر انها يستلزمها ايضا لا يتم في نفس
الامر فاستدل العلامة على امتناع وقوع الاتيان المذكور باستلزام
وقوع الافعال المتسلسلة الى غير النهاية السوال وارد فلا
يحتاج الى هذا الجواب بل لا يتم اما الاول فلان الاتيان المذكور
قد يكون محالا فيلزم ما ينافيه على ما هو المشهور كان اجتماع
النقيضين يستلزم ارتفاعهما المنافي له بل كثير من التسميات
الحلمية المتقدم الاول منها يستلزم ما ينافيه ولا يجدي
فيها الا القدح في العلامة التي لا طائل فيه دعي الخصم اللزوم واما
الثاني فلان التسلسل ههنا عبارة عن ترتب افعال غير واقعة
عند حصر منتظر فالاستقبال والاتيان بجميعها ينافي هذا التسلسل

يحصل هذا السر عدم انقضائها بتمامها والاتيان بتمامها انقضائها
فيساوي فاني قطعا كان قسمة للحوادث المتعاقبة الاتية عبارة عن
عدم انقضائها بأسرها فيساوي انقضائها يكفي الحمد والشكر
على جميع النعم السابقة واللاحقة جملة وكيف يلزم التسلسل ثم
قيل ويمكن ان يجاب بان لزوم التسلسل مبني على تقدم مشهورة
هي انه يجب بازاء كل نعمة شكر آخر ولزوم التسلسل على تقدير
صدقها ظ في هذا الجواب نظر لان كلام السائل في
قوة منع المقدمة المشهورة القائلة بان كل نعمة تقتضي شكرا آخر
بناء على انه في هذه الصورة تحقق الشكر على جميع النعم السابقة
واللاحقة يتضمن الشكر على نفس ذلك الشكر فلا يقتضي شكرا
آخر ولا شك في انه لا يظهر في جوابه بان بني الكلام على تلك
المقدمة لان السؤال مبني على منع تلك المقدمة بوجه الا ان يقال
في الجواب انه يقال الشكر على النعمة فرع حصول تلك النعمة اذ
المراد من النعم المذكورة في تعريف الشكر من منه الانعام كما هو
المتبادر فشكر كل نعمة هو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم الذي
لا يخفى منه اتصال فعل تلك النعمة فما لم يحصل النعمة تلك لا يكون
الشكر شكرا عليه فان تعظيم من يستغير الانعام ولم يحصل منه
الانعام بعد لا يسمى شكرا وحينئذ ففي الصورة المذكورة لا يكون
ذلك الشكر شكرا على نفس ذلك الشكر لان ذلك الشكر انما يحصل بعد
تمام فما لم يتم لم يحصل النعمة التي هي ذلك الشكر وبعد تمامه يجب عليه
شكر آخر في مقابلته فتامل اللاحقة لم يتم فان

ملاحظة

بملاحظة المعنى الحقيقي لازم الاستعمال اللفظ سواء كان حقيقة
او مجازا اما اذا كان حقيقة فظ واما اذا كان مجازا فلانه
من العلاقة مع المعنى الحقيقي وذلك فرع ملاحظته اقول كانه
انما اسند اللزوم الى الاستعمال لانه حسب ان ملاحظة المعنى
الحقيقي يختص بالمتكلم فانه يعتبر العلاقة مع المعنى الحقيقي ثم يستعمل اللفظ
في المعنى المجازي وانت خبير بان السامع ايضا انما يفهم المعنى
المجازي بواسطة وضع اللفظ للمعنى الحقيقي وضع النوعي لماله
علاقة من العلامات المعتبرة ففهمه ايضا للمعنى المجازي يتوقف على
ملاحظة المعنى الحقيقي قوله وهذا ينافي كون الثاني جزاء منه
وكونها الاول فرد امن جزئيته فيه بحث هذا الكلام ظ لانه لا يصح
ان اراد بالقول المطلق الدال على تعظيم الله تعالى من مفهوم الكلي
لا يصح القول بكونه جزاء من الشكر لان جزءه ما صدق هو عليه
وان اراد به ما صدق هو عليه لا يصح كون الاول فرادا منه بل الثاني
هو فرع على الظ واجاب عنه بعض فضلاء الزمان بانه لا خفاء
ان مرف الجميع افعال متعددة كما صرح به المحشي وان اجزاءه فرد كل
عضو فرد فالسان جزء منه والقول المخصوص فرد من جزئه فلا
يرد ما يتوهم من ان جزء الشكر هو جزئيات القول الدال على التعظيم
لا المفهوم الكلي فان الكلي جزء الكلي والجزئي جزء الجزئي ولا
حاجة الى تقدير الافراد على حذف المضاف نعم يتجه المناقشة
بان صرف اللسان اعم من القول المطلق الدال على التعظيم
والجزء هو الاول فيه نظر اما في السؤال فلانا نختار ان المراد

مفهومه قوله لا يصح القول بكونه جزءا من الشكر الخ وما ذكره في بيانه
من ان الجزء ما صدق عليه لا ينافي كون المفهوم ايضا يكون جزءا منه اذ
من الجائز ان يكون المفهوم جزءا مما صدق عليه واذا كان ما صدق
عليه جزءا من شيء يكون المفهوم جزء جزئيه فيكون لا محالة جزءا له
واما في الجواب فلانه جعل صرف اللسان جزءا من الشكر الكلي اعني
مفهوم الشكر لكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون القول المطلق الدال
على التعظيم جزءا منه لان القول المطلق من اثار صرف اللسان لا نفسه
فلا يلزم من كون الشيء جزءا لاخر ان يكون اثره جزءا منه نعم ثبت
ما ذكره كون القول المطلق المذكور جزءا للشكر الكلي وهو بصدد
اثبات ذلك وايضا لا نسلم ان القول المخصوص فرد من جزئيه الذي
هو صرف اللسان كما يتبادر من عبارته فانه اثر للصرف المذكور غير
محمول عليه كما لا يخفى ولا نسلم ان صرف اللسان اعم من القول المطلق
الدال على التعظيم لتباينهما فورد ان القول المطلق الصادق
على مثل الشكر لا يصدق عليه صرف اللسان اقول هذا الجواب ذكرته
في حاشيتي التي عليقتها [illegible] وفي النظر الذي اورده المعترض
انظار اما فيما اورده على السؤال فلان المنع الذي اورده جار
على قانون التوجيه اذ الاستاذ قدس سره منع ما منع وكلام السائل
في قوة المنع ثم قوله من الجائز ان يكون المفهوم جزءا لما صدق عليه
كيف وقد اعتبر فيه الدلالة التي هي من الاضافات العارضة للافراد
على ان الظاهر ان المراد ههنا هو الجزء الخارجي لا الجزء العقلي
كما لا يخفى على من انصف واما فيما اورده على الجواب فلانه لا معنى

[illegible]

صرف

صرف اللسان الا تحريكه بالحركات المخصوصة باحداث الكلام
وذلك بعينه القول بالمعنى المصدري كما لا فرق بينهما الا بحسب الاعتبار
كما ان فعل الاركان هو تحريكها حركة مخصوصة ولو كان القول
المخصوص اثر صرف اللسان لكان فعل الاركان والجنان
ايضا اثر صرف الاركان والجنان لا نفسها فلا يصدق اذ الحمد
العرفي الذي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم الخ جزءا من الشكر العرفي
اذ جزؤه صرف الالات لا نفس فعل الالات فتدبر وايضا
ايضا ما ذكره من منع كون القول المخصوص فردا من جزئيه بناء على انه
اثر للصرف غير محمول عليه وليت شعري اذا لم يحمل الصرف على تلك الافعال
كيف يكون فعل الجنان واللسان والاركان التي هي افراد
للحمد العرفي جزءا من الشكر العرفي كما صرح به الاستاد قدس سره فتأمل
لي اذا قال احد مثلا زيد كريم هل صدر عنه الا فعل واحد هو التكلم
بهذا الكلام واين ذلك الفعل الذي يسميه صرف اللسان
ويزعم ان القول المخصوص اثره ثم قال هذا المعترض فان قلت
اذا كان القول المطلق الدال على التعظيم جزءا للشكر لم يتحقق
الشكر بدونه لكنه يتحقق بدونه في الاخرس مثلا اذا صرف جميع
ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله قلت كما قال العلامة من كون الثاني
جزءا له عقلا لا يوجب ان يكون جزءا لجميع افراد الشكر بل يكفي في ذلك
ان يكون جزءا لاكثر افراده على ان النقض المذكور انما يتوجه
اذا سلم وجود الشكر بهذا المعنى في الاخرس وهو غير مسلم فعسى
انه لا يتحقق فيه اقول لا يخفى انه لا معنى بقوله الثاني جزء من الشكر

الا كونه جزءا منه مطلقا فان ما يكون جزءا لبعض افراد الشيء يكون
بعض الافعال انه جزء له الا يرى انك لو قلت ان تحريك اللسان
جزء من الشكر اللغوي باعتبار انه جزء من بعض افراده لم يسبك الى
ما ينكره كيف والكلام هنا في حقيقة الشكر وكون الشيء جزءا من
الحقيقة يستلزم ان لا يوجد تلك الحقيقة بدونه ثم المنع المذكور
في العلاوة خارج عن قانون التوجيه لان الاستاذ قدس سره
ادعى الجزئية المستلزمة لانه لا يوجد الشكر بدونه والمورد عليه
مانع بكيفية الاحتمال والمراد عليه قدس سره ان يعترض بانه لا يتحقق الشكر
العرفي بدون فعل اللسان ولا يجد بمنع الوقوع كما قصده هذا
المعترض ثم هنا لطيفة هي ان المعترض في بعض تعاليقه ادعى انه
لا يرد النقض على التعريف بكيفية الاحتمال حتى يكفي ان يقال
لا نم ان هذا التعريف جامع او مانع لجواز خروج بعض افراد المعرف عنه
او دخول ما ليس فردا منه فيه وهذا ازعم انه يجب على من منع الدور
عن تعريف الوجود بالكون بناء على احتمال ان الكون المأخوذ في
التعريف هو النسبي والمعرف هو الكون في نفسه ان يثبت بالدليل
ان الكون النسبي غير الكون في نفسه ثم يزعم هنا انه لا بد لمن
يمنع كون الحمد اللغوي لازما للشكر العرفي ان يثبت وجوده
بدونه ثم قال المعترض فان قلت اذا لم يصرف العبد جميع ما
انعم الله عليه في ما خلق لاجله صرفه فيه وقتا ما لزم من صرف كلا
فيما انعم الله عليه في وقت ما فيما خلق لاجله وقتا ما ان كان شاكرا
وان كان تاركا لاكثر ما يجب عليه هو ايضا لزم عدم صرفه فيه

جميع

جميع ما انعم الله عليه اذ اللسان يشتغل في كل وقت يوجد فيه من جملة
ما انعم الله عليه ولم يصرفه والا في بعض الاوقات وان اريد صرف
في جميع الاوقات يتعذر تحصيله لان العبد لا يقدر على صرف جميع
ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله في جميع الاوقات فان الانسان
لا يشغله شان عن شان وايضا قد يكون نعمة واحدة مخلوقا
لامور متعددة كل منها واجب كاللسان المخلوق لقراءة
القرآن وغيرها فاذا صرفه العبد في احدها بعينه وصرف
سائر ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله كان شاكرا مع انه
تارك لما يجب عليه قلت اريد صرف العبد جميع ما انعم الله
عليه فيما خلق لاجله في وقت عينه الشارع صرفه فيه على
الوجه الذي يخلق العبد به فلا محذور واصل هذا السؤال و
الجواب مذكوران في بعض الحواشي التي كانت في نظره فاورد ما
يتعلق بهما لا يخفى على الناظر في تلك الحواشي ثم انه ذكر في السؤال
ان اللسان مثلا في كل وقت يوجد فيه من جملة ما انعم الله
عليه بناء على وجود اللسان في ذلك البعض الذي لم يصرفه
فيه بعد اخرى ولم يصرفه ولا يخفى ان هذا الجواب لا ينفعه
بل الاولى في الجواب ان يقال لا نم ان من صرف الجميع فيما خلق
لاجله في وقت من الاوقات دون وقت اخر ليس شاكرا
في ذلك الوقت الذي تحقق فيه صرف الجميع مشاكرا في ذلك الوقت

وان صرف الا في بعض الاوقات
صرفه [illegible] جميع ما انعم الله
عليه

الذي تحقق فيه وانه يكون شاكرا في وقت آخر فان عموم الاوقات
من غير مناقض ضرورة في قوة المهملة من حيث الاوقات وما ذكره
من ان وجود اللسان في كل زمان نعمة اخرى ع بل اللسان
نعمة واحدة مستمرة في الاوقات فان المراد بجميع ما انعم الله
عليه جميع الامور المنعم بها عليه بدوامها لا باعتبار تعدد
تجدد وجودها في وقت وقت فان المتبادر هو الاول دون
الثاني واذا صرف جميع الآلات وما انعم الله عليه في ما خلق
لاجله في وقت ما تحقق صرف جميع النعم في ذلك الوقت ثم المراد
بما خلق لاجله ما عرف ح على التفصيل المذكور في الشريعة الحقة
وح تم جواب السؤال ولا يبقى الاشكال قوله النسبة بين العرفيين
بالعموم المطلق قيل قيل ان النسبة المذكورة بين العرفيين
انما تتوهم اذا اعتبر في الشكر العرفي كونه في مقابلة النعمة ولا اشعار
في التعريف فيلزم ان يكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا اذ لو صرف
العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق ولعطله لا لاجله لا في مقابلة
النعمة بل لاجل كماله الذاتي او لانه مستحق بذاته كما هو في مرتبة خلص
العباد لا يكون حمدا عرفيا مع انه شكر عرفي فيه نظر لانا لا نسلم ان
النسبة المذكورة بينهما لا تتم الا اذا اعتبر في الشكر العرفي كونه في
مقابلة النعمة بل يكفي فيها كونه منبئا عن تعظيم المنعم ولا يلزم
من عدم ذلك لانه صرف جميع ما انعم الله على عبده فيما خلق لاجله

يقتضي

يقتضي قيامه بجميع ما يجب على العبد وشكر المنعم مما يجب عليه
فيتضمن الاهتمام به وح يصدق على صرف الجميع انه ينبئ عن تعظيم
المنعم وان لم يعتبر فيه كونه في مقابلة النعم اقول قد دخل
عن ان الحمد العرفي يعتبر فيه كونه في مقابلة النعمة فانه
ان يعتبر الشكر اللغوي وذلك اذا لم يقيد النعمة بالوصول
الى الشاكر واما اخص منه وذلك اذا قيدت به وقد اعتبر
فيهما كونه في مقابلة النعمة حيث جعل في التعريف فعل ينبئ
عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقال الشارح والشكر على النعمة خاصة
فان معناه على ما سلف هو كونه في مقابلة النعمة فاذا صرف
العبد جميع ما انعم الله عليه في الطاعات ولم يكن في مقابلة
النعمة لا يتحقق الحمد العرفي وهو ظ وكانه لم يتذكر العهد الآخر
الماخوذ في التعريف ثم لا يخفى ما في عبارته من التشويش قوله
وصرف الجميع من قبيل العبارة قيل قيل هذا مخالف لما سبق
من انه فعل واحد متعدد بتعدد متعلقه فانه يدل على انه
واحد في ذاته متعدد بحيث التعلق وهذا يدل على انه
متعدد في ذاته واحد بحيث الاعتبار واجيب عن هذا
باجوبة ضعيفة لا يطول بذكرها والحق في الجواب بعد تمهيد
مقدمة هي ان المراد بالفعل منها كما اشير اليه في الحواشي السابقة
هو الفعل اللغوي المتناول للاعتقادات وغيرها من الامور
التي ليست افعالا حقيقة ولفظ الفعل عند ارباب
اللغة فعل حقيقي واحد اي فعل حقيقة هو المصدر مضاف الى

امور متعددة اي العلامة كعرف النوم بخلاف حروف المبيع
فانا نعم اقول متعددة اي العلامة احيانا انه ضعيف واحد
لغوي قد تتعدد متعلقه ثم حقق ذلك بانه وان كان فعلا
واحدا في اللغة الا انه في الحقيقة امور متعددة يوضحها
وحدة اعتبارية اقول لا حاجة في الجواب الذي اوردنا
الى تمهيد هذه المقدمة فانه لو ذكر اولا ان المراد بالفعل
هيهنا هو الفعل اللغوي مساويا لا للاعتبار وانه نوع ما
من الامور التي ليست افعالا حقيقة امتناع ما ذكر حيث
ان العلامة احيانا انه فعل واحد لغوي قد تتعدد متعلقه
ثم حققه انه وان كان فعلا واحدا في اللغة الا انه في الحقيقة
امور متعددة يوضحها وحدة اعتبارية وتدل لا دخل في
جواب هذا السوال لكون الفعل المذكور لغويا ادم لو
الجواب على ان الحمد فعل واحد بحسب المفهوم متعددة بحسب
المتعلق ثم لا يخفى ان ما اختاره من الجواب مع ما فيه من الاجمال
والاهمال يحوم حول الجواب الذي اورده القائل وهو ان
الاول لعدم النظر الى المفهوم المأخوذ في التعريف والثاني يتحقق
لوجوده ما صدق هذا المفهوم عليه كما يصدق في اصل الكون
التي عليها فرع اليه وما ذكر من انه قد اجيب عنه باجوبة
ضعيفة تلوي الى الاطناب شيا في الاخر يمكن ان ينقطف
مما يقتضيه قوله وكذا يتحقق الشكر العرفي مع الحمد اللغوي قيل
قيل فيه بحث لجواز وجوده بدونه كما في الابكم ومقطوع اليدين

وفيه بحث لانه يرجع العموم المطلق الى الموجبة الكلية الفعلية
كما حقق في موضعه ولا يبالي السالبة الجزئية الممكنة فلا يقدح في
العموم المطلق بينهما ولم يتحقق ذلك اقول هذا ايضا مما يقضي
منه العجب فان الاستاد قدس سره قد ادعى ان النسبة بينهما
هي العموم المطلق وهذا الايراد منع وما ذكر في موضع السند
من جواز وجوده بدون الحمد المراد منه الجواز العقلي الذي
مرجعه الاحتمال العقلي اذ انه يحتمل عقلا ان يكون موجودا بدونه
بان يكون الابكم صارفا جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله
فاما ثبت انه ليس في الواقع ابكم صارفا بجميع ما اعطي فيما خلق
لاجله لا يثبت ما ادعاه قدس سره من ان النسبة وامثال تلك
الاوهام انما نشأ من عدم الاهتمام بتحقيق المرام فان الجواز
قد يستعمل بمعنى الامكان الذاتي وقد يستعمل بمعنى الاحتمال
العقلي والمراد هيهنا هو الثاني اعني احتمال وجوده في
الواقع وقد صرح الشيخ في الشفاء بالمحافظة على الفرق بينهما
واشار الى انه ينشأ من عدم هذا التمييز غلط كثير قوله لان
المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار الخ اعترضت عليه
في حاشيتي بان المطابقية والمطابقية متضايفان ومعا معا
كالابوة والبنوة وغيرهما من مقولة المضاف فكان المطابقية
بالكسر قائم بالواقع مضافا الى الاعتقاد والمطابقية بالفتح
قائم بالاعتقاد مضافا الى الواقع ولا يلزم تقدم احدهما في
النسبة في الملاحظة على الاخر وان نظر الى ان الموصوف

منظور اليه اولا وبالذات بناء على ان المتهم بالذات معرفة
حاله وملاحظ المعنى بالتبعية لزم ان يكون المنظور اليه اولا
في المطابقة بالفتح هو الاعتقاد ثم نقلت في جوابه ان المراد
بالمطابقة بالفتح كون الواقع مطابقا له على طريق وصف
الشيء بحال متعلقه ولا شك ان المنظور اليه في هذا الاعتبار
هو الواقع وفيما نقل في حاشية الحاشية عن الشيخ اشارة
الى ذلك ويمكن ان يقال المراد بالمنظور اليه اولا ما يستحق
التقدم في الملاحظة ولذلك يقال حق الفاعل التقدم وحق الفعل
في الحمل الواقع وفي الصدق القول والعقد فتامل وانقرض عليه
بان فيهما نظرا اما في السؤال فلانا نختار ان المراد بالمنظور اولا
لا ذات الامر الذي ينسب الى الاخر بالمطابقة حتى يتعين احدهما
بانه مطابق بالفتح ثم اذا نسب احدهما الى الاخر بالمطابقة يعني
المنسوب بانه مطابق بالكسر والمنسوب اليه بانه مطابق بالفتح
فالمنظور اليه اولا هو ذات المنسوب لا وصف المطابقة والمعروض
المقصود بالذات لا يخفى ان ذات الامر الذي ينسب الى الاخر
هو موضوع النسبة فكما يمكن ان يعتبر اولا الواقع وينسب الى القول
او العقد بالمطابقة بالكسر او بالفتح يمكن ان يعتبر القول
والعقد وينسب الى الواقع باحدى النسبتين فلا فرق بين
مطابقة الواقع بالكسر وبالفتح ولا بين مطابقة القول والعقد
بالكسر والفتح في ان الذات المعتبر الى الواقع فيهما يمكن ان
يكون الواقع ويمكن ان يكون القول او العقد وفيما اشاره في
الجواب

نسب احدهما الى الاخر بالمطابقة والمعروض [illegible]
ان الاول مطابق بالكسر والاخر مطابق بالفتح
اعني بما مطابقة بالكسر والاخر [illegible]

في الجواب هو ما الطلبة يتولى بان ينظر الى ان المروض المغايرة في
الباب الى وصفنا المروض بالمقصود بالذات ولا دخل له في دفع
المحذور الذي ذكره اذا نسب الاعتقاد الواقع بالمطابقة
بالفتح كان المنظور اليه اولا هو الاعتقاد الواقع فافهم
المروض واما في الجواب فلانه لو كان المراد بمطابقة الاعتقاد للواقع
كون الواقع مطابقا له ولا شك ان كون الواقع مطابقا له عبارة
عن مطابقة الواقع له لم يكن المطابقة مطابقا للمطابقة وقد
اعترف بانهما متضايقان ثم توضيحه هذا على ان يكون المراد بمطابقة
الواقع للاعتقاد كون الاعتقاد مطابقا له وهذا لا
كما يقال المراد بالابوة شخص الاخر كونه الاخر ابا له وفساده
اظهر من ان يخفى هذا الكلام لا يخلو عن غرابة لانه قال
اورد على الحكم المذكور في وجه التسمية اعتراضا وتحسب اجاب
عنه بانه يقال يمكن ان يكون المراد بالمطابقة هذا المعنى
ليندفع الاعتراض وذلك مما لا يقدم عليه احد من ارباب
التحصيل ثم جعلها دفعها اخرى هي ان الفعل المبني للمفعول انما
يسند الى القائم مقام الفاعل الا على جهة قيامه به لا حقيقة
الشيخ ابن الحاجب ومعنى ذلك ان معنى ضرب زيد على صيغة
المجهول مثلا ضرب ضاربا في زيد الا انه لما حذف الفاعل
واسند الى المفعول غير الصيغة الى المجهول ولذلك يكون نوعه
فاعلا عرفه ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة جعل مرفوعه فاعلا
فيكون معنى المطابقة بالفتح على مقتضى هذه الدقيقة مطابقة

كالله محترم

شيء بالآخر فيكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه كما ذكرت
ولا يكون قائما من قبيل التضايف وعند ذلك ظهور سقوط ما
ذكرتم انه اعترف بانهما متضايفان فان التضايف انهما ذكرناه في
السؤال والجواب مبني على نفي التضايف وانه اذا كان من قبيل الوصف
بحال المتعلق ان يكون متضايفا فان حسن الغلام اذا وصف
بان يكون متضايفا للحسن ثم قال المعترض وهل هذا الا كما يقال
المراد بابوة شخص لآخر كونه آخر ابا له ودفنا هذا المعنى انه
يخفى ولانه لا يلزم من كون شيء فاعلا ان يكون منظورا اليه اولا
اذ الفاعل قد تحت باخرية المفعول فذكر المنظور اليه اولا
وارادة الفاعل هنا كارتكاب تجويز بعيد ينبو المقام عنه
بلا قرينة يدل عليه على ان باب المفاعلة بالمعنى الذي نحن
فيه يقتضي نسبة كل من الامرين الى الآخر بالفاعلية والمفعولية
معا فيكون كل منهما بحسب المعنى فاعلا ومفعولا اما ثانيا
فلان المثال الذي ذكره لو سلم انهما متضايفين لما لو كان
الحال كما ذكره المجيب .. كان من قبيل الوصف بحال المتعلق
لم يكن مثل المثال المذكور اصلا لان البنوة والابوة متضايفان
والمطابقة والمطابقية غير متضايفين بهذا المعنى كما عرفه
المعترض فقياسهما على المتضايفين قياس مع غير جامع وقول
لا نجح ثم ان يكون المطابقة بهذا المعنى مضايفا للمطابقية او غير
مضايف وعلى الاول لا يصح نفي التضايف وعلى الثاني لا يصح
قياسه على مثال الابوة والبنوة وما ذكره من كلام كون

الفاعل منظورا اليه اولا وغير منظور اليه لانا ولو سلم تقدم الفاعل
في الملاحظة باسره يحصل وان تقدم تصور المحكوم عليه اولا
كما صرح به الاستاد قدس سره في مواضع من حواشيه وهو مما
يشهد به الفطرة السليمة وما ذكره من ان الفاعل قد يجب
تاخره عن المفعول فانما هو بحسب العبارة او اللفظ ولا يلزم منه التاخر
في الملاحظة وهذا كما انه يعني كما انا نقصد مفهوم شيء ماخض
ملاحظته عن ملاحظة الطرفين ومع ذلك مقدم في الذكر ومنقول
كان في هو قائما وقوله فذكر المنظور اليه وارادة الفاعل تجوز
بعيد ينبو عنه المقام كلام عجيب فانه ليس غرض المجيب ان
لفظ المنظور اليه اولا استعمل في معنى الفاعل حتى يكون تجوزا
قريبا او بعيدا بل غرضه ان المنظور اليه اولا معناه قد اطلق
على الفاعل كما يطلق العام على الخاص ولا يلزم منه كونه تجوزا
الا اذا اريد به الخاص مع خصوصيته كما هو المشهور ولا يتعلق
غرض بكونه المراد من هذا اللفظ الفاعل بخصوصيته بل
ان يكون منطلقا عليه على اي وجه كان ثم في قوله على ان باب
المفاعلة يقتضي نسبة كل من الامرين الى الآخر بالفاعلية والمفعولية
معا فيكون كل منهما فاعلا ومفعولا لا نظر اذ لو كان كذلك لم يكن
فرق في المعنى بين قولك طابق الواقع الاعتقاد وبين قولك طابق الاعتقاد
الواقع مع ان يكون المفهوم من الاول مطابقة الواقع للاعتقاد
ومن الثاني عكسه بل يكون مفهوم كل واحد منهما واحدا وهو
نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقية والمطابقية معا والتالي باطل قطعا

بل احمل احدهما فاعلا والاخر مفعولا لرجحان في احد الطرفين
اما بحسب الواقع او بحسب الادعاء او بحسب اهتمام المتكلم او غير
ذلك اذ بدونها لا يستحق احدهما بالفاعلية والاخر بالمفعولية
ولذلك لا يجعل احدهما فاعلا والاخر مفعولا في باب التفاعل
فلا يقال تقاتل زيد عمرا بل يقال زيد وعمرو وقد صرح بعض اهل
العربية بان المشاركة في باب المفاعلة في اصل الفعل وفي باب
التفاعل في اصل الفعل وفي مرتبته معا ولو ذلك لا يمكن زيد يعني
الى بنى والتماثل مع ان باب التفاعل لازم لا وباب المفاعلة
متعد فان قلت الرجحان انما يكون في احد الطرفين دون
الاخر فيلزم ان لا يتحقق في كل من الطرفين المطابقة والمطابقية
معا قلت قد سبق التلويح الى ان رجحان الادعاء ومزيد
الاهتمام كاف ولا حرج فيه لا يخفى على من له ادنى فطانة ان
هذا القائل انما يجمع هذا الجواب وما هو كلام القوم الذين
هم الاباء وحاشية وذلك هو غاية تصافه حيث ان لسلوك
معهم طريق المناكسة كما هو شيمة المتفلسفين في هذا الزمان الا ان
لهم شبهة عضوا عليها بالنواجذ لم يلتفتوا الى هذه التوجيهات
الصحيحة ترويجا لعلمهم الفاسدة وتحصيلا لاغراضهم الفاسدة
ونعوذ بالله منها من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا قوله فان
نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء اعترضت
عليه في حاشيتي بان نسبة الواقع الى الاعتقاد يحتمل ان
يكون بالمطابقية بفتح الباء فيكون الواقع مطابقا بفتحها

واحد

واجيب عنه بان المطابقة في عبارة العلامة كما هو المتبادر منه
مصدر الفعل المبني للفاعل وهي صفة قائمة بالمطابقة
بالكسر متعلقة بالمطابق بالفتح كما ان الضرب صفة قائمة
المطابقة بالضارب متعلقة بالمضروب واذا ادعوا في قولهم احد
الامرين نسب الى الاخر بالمطابقة ان المطابقة التي هي
صفة اعتبرت متعلقة بالاخر وبالقياس اليه كما اراد في
بقولهم زيد نسب الى عمرو بالبنوة الى هو بالبنوة التي هي صفته
اعتبرت متعلقة بعمرو وبالقياس اليه فيكون المراد بقول
العلامة انه ان اعتبر المطابقة التي هي صفة الواقع متعلقة
بالاعتقاد وبالقياس اليه يكون المطابقة المذكورة
التي هي مصدر الفعل المبني للفاعل صفة للفاعل صفة
للواقع فلا محالة يكون الواقع حينئذ مطابقا بكسر الباء
ثم المجيب ايضا ان كل واحد من الواقع والاعتقاد مطابق
للاخر ومطابق له اسم فاعل ومفعول فاذا نسب احدهما الى
الاخر امكن ان يكون مطابقا بالفتح اذ كما ان المطابقة
بالكسر صفة له مقيسة الى صاحبه كذلك المطابقة بالفتح صفة
له ايضا فلا يتم ما ذكر ومن ان مطابقة الواقع بالفتح للاعتقاد
صفة له حظ في الاعتقاد اولا فالوجه في الجواب ما ذكرنا
انفا فافهم قوله فالقوة التي بها يستعد الخ قيل على هذا
جعل العقل الهيولاني من مراتب القوة النظرية ومن مراتب
النفس بحسب تلك القوة محل نظر لانه ليس للنفس في هذا

المرتبة ما ثبت لها استعداد بانه ينبغي ان يفسر القوة بالتي
تتأثر النفس بها او تستعد لذلك وتعلقه بين الامر على المنافاة
واعتبار استعداد الشيء من جملة سببها على ان المراد بالتعقل
هو الاستعداد القريب وانما قلنا المراد هو هذا اذ لو كان
المراد مطلق الاستعداد لما انحصر مراتب تلك القوة في
الاربع اذ لها باعتبار الاستعداد البعيد مرتبة اخرى
دون الهيولاني وهي المرتبة الحاصلة لها قبل تعلق النفس قوله
فيه نظر اما اولا فلان العقل الهيولاني علة ناقصة للتأثر
ويجوز ان يتقدم العلة الناقصة على المعلول زمانا كما في
العدو والمادة ولا يلزم من تقدم العقل الهيولاني على التأثر
في الزمان ان لا يكون من جملة اسبابه واما ثانيا فلانا لا نم
ان تلك القوة مرتبة قبل تعلق النفس وانما يكون كذلك تلك
لو كان للنفس قبل التعلق وجود وهو غير مسلم لم لا يجوز
ان يكون حادثة بحدوث البدن كما ذهب اليه المعلم الاول
اقول كلام القائل الاول سخيف يكون الغرض عليه غير
مقصود فان غرضه كما ينفصح عبارته ان الكلام ههنا في
مراتب القوة المتأثرة من حيث هي متأثرة فان اريد التأثر
بالفعل فظاهر انه مفقود في الهيولاني وان اريد التأثر بالقوة
في اي مرتبة كانت فلها قبل وجودها ايضا تأثرها بالقوة
لانها ممكنة الوجود والتأثر المترتب عليه هذا محصل كلامه
ومنشاء وهمه انه لم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان

الاستعدادي فانها قبل وجودها متصفة بالامكان الذاتي
لا بالاستعداد المعلوم بل المادة مستعدة لان يتعلق بها النفس
فظهر انه ليس كلامه مبنيا على ان العقل الهيولاني ليس من
اسباب التأثر لكونه سابقا عليه بالزمان حتى يمنع بانه
لا يلزم من السبق الزماني ان لا يكون سببا له لان السبب الناقص
يجوز تقدمه بالزمان ولا مبنيا على وجود النفس قبل البدن
حتى يمنع بجواز كونها حادثة بحدوث البدن قوله تخلوها
الخ اعترضت عليه في حاشيتي بان هذه العبارة ظاهرة
في انه خلوها عن جميع العلوم الحصولية والحضورية تمام
وان توقش الخ فيرد عليه ان الخلو عن العلم بذاتها باطل
عندهم اذ المجرد لا يغفل عن ذاته فكيف يكون الخلو عن
مطلق العلم ظاهرا وان حمل على ان الخلو عن جميع العلوم
الحصولية ظاهر التحوز ان المناقشة لا يرتبط به اصلا اما المناقشة
اما قوله لا يندفع او غير متوجه اصلا وعلى الوجهين لا يصح
تلك العبارة واعترض عليه بان المجردات البريئة عن المادة
وعما يقوم مقامها كالعقول لا يغفل عن ذاتها اصلا
واما المجردات التي لها ما يقوم مقام المادة كنفوسنا فيلزم
من حالها انها في مبدأ الفطرة خالية عن الكمالات العلمية
ثم باستعمال الالات فيحصل لها تلك الكمالات فان قلت علمها
بذواتها نفس ذاتها فيمتنع وجودها بدونه قلت لا نم امتناع
ذلك اذ من الجائز ان يكون تكون الذات علما لها شرط الكلام

قوله

اتم

يتحقق ذلك الشرط لم يكن الذات عالماً بها الا ان لكون المبدأ
الفياض خزانة للمعقولات فذلك الشرط اذا تحقق كان المبدأ
الفياض مفيضاً لها ايضاً نفس صفاتها عندهم ومع ذلك تحقق
الغفلة عن الصفة في بعض الاحيان مما لا يخفى فظهر ان الظاهر
من حال نفوسنا خلوها في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها
كما ذكره العلامة اقول لقد ذكر الشيخ في بعض تعليقاته
عند اثبات تجرد النفس انك لا تغفل عن ذاتك اصلاً في حال
من الاحوال ولو في حال النوم والسكر ولو جوز مجوز ان يغفل
عن ذاته في بعض الاحوال حتى لا يكون بينه وبين الجماد في
هذه الحالة فرق فلا يجدي هذا البرهان معه وقال بهمنيار
في التحصيل في فصل العقل والمعقول ثم ان النفس الانسانية
يشعر بذاتها فيجب ان يكون وجودها عقلياً فيكون نفس وجودها
نفس ادراكها ولهذا لا يعزب عن ذاتها البتة هذه عبارته ونحو
مثله في الشفاء فعلم ان ما ذكره مخالف لكلام القوم فان تمسك
بوجدانه فهو يخالف وجدان غيره من الحكماء فكيف يلتفت
اليه ثم الايراد عليه قدس سره بناء على مذهب القوم فانه
ساق هذا الكلام مساق الامور المتفرقة على انه لا يخفى
على المتدرب في الصناعة ان العلم عندهم هو الصورة المجردة
الغير الغائبة عن المجرد ولا شيء من الاشياء بغائب عنه
في حال من الاحوال فكيف يغيب الشيء عن نفسه فاذا كان
الشيء مجرداً كان عالماً بنفسه دائماً وليس العلم هو الالتفات

حتى

حتى يتوهم انه قد لا يلتفت الى نفسه بل العلم عبارة عن الصورة
المجردة الغير الغائبة عن نفسه فظهر ان الظاهر من حال نفوسنا
عدم خلوها في مبدأ الفطرة عن العلم بنفسها لا كما ادعاه
هذا القائل قوله وتنتقش طائفة منها من المدارك المبادئ
قبل وذلك بان يتنبه مثلاً ان زيداً انساناً وكذا عمراً وبكراً في
امرها ولا يتدارك هذا القوس وذلك الشيء فيه فيستعد لان
يفيض عليه مفهوم الانسان لان النسبة المذكورة بمنزلة طلب خصوص
الامر المشترك او يكون بعد طلبها واذا تنبه بان افراد الانسان
يتدارك هذا القوس وذاك القوس في امر ما فلا يتدارك بعضا
الشيء وذلك الحمار فيه فيستعد لان يفيض عليه مفهوم الحيوان مثل
ما ذكر آنفاً واذا نسبه الى الانسان جزم بصدق نسبته اليه
ايجاباً وعلى هذا القياس فان قلت النسبة المذكورة مستلزم
للتصديق وهو مستلزم للادراك الامر الكلي فيكون الكلي حاصلاً
قبل النسبة المذكورة قلت انما يلزم ذلك لو كان التصديق
المذكور تصديقاً حاصلاً تفصيلاً منطقياً وليس كذلك
بل هو التصديق الاجمالي وهو لا يستلزم ادراك الامر الكلي كما
حقق في موضعه على ان القوم لا يعرف طريق حصول الكليات
مطلقاً فيما ذكروا فمن الجائز ان يحصل بعضها كمفهوم الامر والشيء
له بطريق آخر ثم لم يصدق في الصور المذكورة تصديقاً منطقياً
تفصيلاً فيستعد لان يفيض عليه الكليات المذكورة كما
حققناه اقول لا يخفى جفاء هذا النهج فان النسبة بما ذكر

في امر ما من غير تعيين ذلك الا مر بوجه من الوجوه حتى بمفهوم الامر
او الشي او غيرهما من المفهومات غير ممكن فاذا يتعين للاشتراك
في مفهوم معين سواء كان ذلك المفهوم امرا عاما او خاصا
فان كان ذلك التصديق عقليا فقد حصل له الكلي بالعقل
وان كان وهميا تخيليا بمنزلة ما للحيوانات فهو متعلق
بخصوصية معلوم ان ذلك بمنزلة طلب خصوصية الامر المذكور
ولا انه يلزم ان يكون هو طلبا فانه اذا حصل له مثلا
لذة هذا الثقيل حلو بهذه الحلاوة المحبوبة على وجه الحكم
الوهمي لا يحدث فيها طلب خصوصية اخرى في هذه الحلاوة
فمثل هذا الحكم كما لا يستلزم ادراك الامر الكلي لا يستلزم
طلب الامر الكلي وبالجملة لا بد لذلك من بيان والعلاوة
التي ذكرها اخيرا في غاية البعد عن سياق كلام الشيخ و
للحاشية في هذا المقام يدل على ان ذلك كان الغرض المسوق له
الكلام ههنا كيفية تدرج النفس من مرتبة الهيولانية الى
مرتبة المستفاد وما بعدها فلو كان حصول بعض الكليات
بطريق اخر لكان الظاهر التنبيه عليه قوله ملكة الاشتغال
قيل فان قلت ملكة الاشتغال لا يحصل الا بتكرار الاشتغال
كما ان ملكة الحفظ مثلا لا يحصل الا بتكرر مزاولة نقل علمها
ولم يحصل الاشتغال ههنا كثيرا فكيف يكون ملكة الاشتغال
حاصلة قلت هذا حصر غير مسلم وان المراد بملكة الاشتغال
كما صرح به صفة كاملة راسخة يتمكن بها من الاشتغال الى النظريات

ولا يشترط فيها ان يكون حصولها بمزاولة العمل فيصدق
على البديهيات الحاصلة هناك هذا التعريف كما لا يخفى وهي
المراد بملكة الاشتغال ههنا اقول هذا السؤال والجواب
معلومات من اصل الحواشي الشريفة الشريفية وقد نبهت في حاشيتي
على ان مثل هذا هو المراد بالملكة المضافة الى الافعال
مطلقا كما يظهر بالمراجعة اليها والذي يختص بهذا المقال
هو ان جعل الملكة صادقا على البديهيات الحاصلة هناك
وهو كما يرى قوله وذلك انما يكون بتشاهدها مرة بعد
اخرى قيل هناك بحث ان القضايا المكتسبة من البراهين
القطعية كالمسائل الهندسية يقينية قطعا وقد اعتبر في
تعريف البعض الثبوت وفسروه بامتناع الزوال فان
اراد وابه امتناع الزوال عن المدركة يلزم ان لا يصدق
تلك المسائل على المدركة اصلا ويكون الكاسب بالقياس
اليها ابدا عقلا مستفادا اذا اكتفى فيه بالحصول في المدركة
ومن البين انه ليس كذلك وان ارادوا به امتناع الزوال عن
الخزانة يلزم ان يكون مكرر المشاهدة او المجردة اكتسابها يكون
ممتنع الزوال عن الخزانة اقول في هذا البحث بحث اما
اولا فلانا نختار ان المراد من الثاني هو امتناع الزوال
بتشكيك المشكك بل قد صرح بعضهم بهذا القيد واما ثانيا
فلان القائل ان يختار الشق الثاني ويمنع انها في اول
حصولها بعقله بل يلزم انها انما يصير يقينية اذا ترسخت بحيث

لايزول عن الخزانة والجواب الاخير جدلي يبتني في المقام ما اورده
في حاشيته من انه يبصر بعض القضايا مخزونة ببعض النفوس مدونة
بكون المشاهدة لا يشهد بعد لم وجوده في المدركة والحافظة
ولعله يحوج لحصول ذلك بكون منعزلا عن متعلقه عن غيره قوله
وانما سميت بالعقل بالفعل فان قلت جميع هذه النظريات مخزونة
مسبوقة بحصولها في القوة العاقلة فيصدق عليها انها
صادق مخزونة انها معقولة بالفعل اذ يكفي في كون الشيء حاصلا
بالفعل وقوعه في احد الازمنة نعم لا حقوقه في موضعه فلم
يعتبر ذلك في وجه التسمية وارتكب التمحل في التسمية القوة الروية
من العقل باسم العقل قلت لان هذه القوة قد اخذت من حيث
انها لا حصولها السابق عليها فالمناسب في التسمية فيكون فيه ح
المراد بقوله فلم يعتبر هذا المعنى ولم يسم ما فيه هذا المعنى بما الحالم يعتبر
الحقيقة باسم العقل الى اعتبارها الاعتبار ده اقول لا السؤال
يبتني ولا الجواب لها اولا فلانه ان المراد في السؤال انه لم يعبر
المرتبة السابقة اعني المستفاد بهذا الاسم مع تحقق وجه
التسمية فيه فيكون المراد بقوله فلم يعتبروا انه لم يعتبر هذا
المعنى ولم يسم ما فيه هذا المعنى الحقيقة باسم العقل وارتكب
التمحل في تسمية ما ليس فيه هذا المعنى الحقيقة بذلك الاسم فقط
سقوطه لان المناقشة في وجه التسمية ليست من دأب المحصلين
كيف ووجه التسمية لا يطرد ولا ينعكس كما هو المشهور وايضا لا
يندفع الجواب المذكور هذه المناقشة كما لا يخفى وان كان المراد

بالسوال

بالسوال انه لم يعتبر في وجه تسمية هذه المرتبة الحصول السابق
مع تحققه في اعتبار اللاحق مع انه لم يحصل بعد فلا حاجة في
الجواب الى قوله لان القوة اخذت مرتبة مراتبه كان بناء السؤال
على هذه المقدمة فلا وجه لتكرارها في الجواب ثم حال السوال كما
مراده هو مناقشة في وجه التسمية وكذا حال الجواب اذ الاولى
ان يقول هذه القوة مخصوصة بفعليتين احدهما سابق عليه وسبب
له والاخر مسبوق به ومسبب له فلم اعتبر الثاني في وجه التسمية
ولم يلتفت الى الاولى مع ان الاول قد تحقق والثاني لم يتحقق
بعد فالسوال باق بحاله على فرض كونه معتدا به قوله ثم جده
النظريات الخ قيل ان اراد بشاهده النظريات المأخوذة
في تعريف العقل المستفاد التفات النفس اليها واحضارها
البال يلزم ان يكون هناك مرتبة اخرى غير المراتب الاربع
هي ان يكون النظريات حاصلة في المدركة غير ملتفت اليها كما
يقضي حال الالتفات الى النظري بعد الاكتساب وان
اراد بها حصول النظريات في المدركة سواء كانت ملتفتا
اليها او لم يكن فلا بعد في ان يكون جميع النظريات المدركة
حاصلا في القوة المذكورة في هذه الدار اما بدون الالتفات
اليها او مع الالتفات الى احدها لا سيما اذا كانت النظريات
المدركة قليلة ولا احتياج في ذلك الى تجرد عن جلبات
البدن كما لا يخفى اقول لنا ان نختار الاول ونمنع قوله لزم ان
يكون هناك مرتبة اخرى اذ لا يلزم من مجرد ذلك ان يعد هذه

الحاصل مرتبة اخرى الا يرى ان حال النفس في اثناء تكون المشاعره
ما لم يحصل العقل بالفعل لا يعد مرتبة اخرى مع انه قد صار
حينئذ اقرب الى ملكة الاستحصال او نحوها والثاني وعمم قوله
فلا يبعد في ان يكون جميع النظريات حاصلا في المدد كثير غير
ملتفت اليه كما يشهد به من ذاق وجدانه الصحيح فيفهم مرادات
هذا الحكم لا يجري في من لم يدركات قبلها كما ذكرته في حاشيتي
وقد ذكره بقوله لاسيما الا من عراق ينسبه الى قايله قوله ولما
الخ الحكم ان قول الشارح لما كان للانسان في مبدأ
الفطرة المرتبة الاولى والان تحصل المرتبة الثانية انما يدل
على انه حمل المراتب المذكورة على مراتب النفس الانسانية
مطلقا وما كتبه العلامة على الحاشية من ان المصنف هنا اشار
الى ان المرتبتين الاوليين حاصلتان له حيث حمد الله تعالى وشكره
عليهما والى ان الاخريين غير حاصلتين حيث سال الله تعالى
واستغنى منه ما يتوقف عليه حصولها يدل على انه حملها على مراتب
نفس المصنف فان حملت على مراتب النفس الانسانية مطلقا على
ما يدل عليه الشرح وتكلف في تطبيق عبارة الحاشية عليه فلا
يستقيم الحكم بحصول المرتبتين الاوليين دون الاخريين لها وان
حملت على مراتب نفس المصنف على ما يدل عليه الحاشية وتكلف في
تطبيق عبارة الشرح عليها لا يناسب اعتبار مبدأ الفطرة وحصول
ولا اعتبار حصول الان تحصل المرتبة الثانية لان المرتبة حاصلا
له قطعا فيكون اعتبارها انسب على ان الحمد على حصول الات

تحصيل

تحصيل المرتبة الثانية لان المرتبة حاصلا له قطعا فيكون اعتبارها
انسب على ان الحمد على حصول الات تحصيل المرتبة الثانية يقتضى
حصول تلك الالات لا حصول المرتبة الثانية كما يفهم من الحاشية
وبالجملة لا توافق بين ما في الشرح والحاشية هنا كيف وما في الشرح
اوفق بمتن الكتاب حيث ذكر فيه المراتب بصيغة المتكلم مع الغير
ما ذكره من عدم التوافق بين كلام الشرح و
الحاشية غير مسلم فان مؤدى كلام الحاشية ان المصنف اشار الى
حصول المرتبتين الاوليين وذلك لا ينافي كون المشار اليه بطريق
صراحة الاستدلال هو مراتب النفس مطلقا كما لا يخفى على من
له طبع سليم بل الوضع بحصول المرتبتين الاوليين له لم يكن ذلك
منافيا للاشارة الى مراتب النفس مطلقا فان الاشارة
اليهما يحصل بمجرد ذكرهما او ذكرهما مستقلا فيها سواء ان الحمد
انهما حاصلتان له ام لا ثم الاشارة الى حصولهما له لا تقتضي
تخصيص المراتب المشار اليها بنفسه اصلا اي
حمده وشكره قيل هذا التفسير مبني على تقدير وشكره في
الكلام او على صرف حمد الله عن معناه الى معنى يشمل الحمد والشكر
لتعظيم الله هناك توجيه لا يحتاج الى
تقدير في الكلام ولا الى صرف الحمد عن معناه وهو ان يجعل
قول الشارح حمد الله سواء حمل الحمد على معناه اللغوي او
معناه العرفي اشارة الى قول اللهم نحمدك ونشكرك جميعا
لانه في افراد الحمد اللغوي والحمد العرفي ابلغ

لايخفى بعد هذا التوجيه عن عبارة الشرح حيث قابل الحمد
والشكر عليهما فان الحمد ههنا وقع مقابلا للشكر فحمله على ما يقابل
به ويترتب عليه اعني قوله حمد الله على معنى يشتمل الشكر بعيد
جدا بل الظاهر انه تواكد الشكر على طريق الاكتفاء السرقي الكلام
كما ذكره الاستاد الامام قوله فان قيل الهيولاني الخ اورد
في حاشيتي انه قدس سره قد حقق في هذا الكتاب وغيره ان
لوازم المهية ما يتصف المهية بها في الوجودين فاتصاف النفس
بالقابلية على فرض كونها من لوازم المهية يتوقف عنده على وجودها
المتوقف على الفاعل فيكون الفاعل معطيا لها بواسطة اعطاء
الوجود كيف والكمالات في الوجود وتوابعها كلها من المبدأ
الفياض فلا حاجة في الجواب الى نفي كونها من لوازم المهية
قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من كون لوازم المهية ما يتصف المهية
بها في الوجودين ان يتوقف تلك اللوازم على الوجود الا يرى
ان الامكان والقابلية من الفاعل والوجود المطلق من لوازم
مهية الممكن ولا يتوقف شيء منها على الوجود ولا يلزم من الا
عتراف الاول الاعتراف بالتوقف على الوجود فقوله فاتصاف
النفس بالقابلية على فرض كونها من لوازم المهية يتوقف عنده
على وجودها ممنوع واما نفي كون قابلية العلوم من لوازم مهية
الناطقة فليس للمنافاة بين كون الشيء لازما للمهية وبين
عطية الفاعل كما جبه اذ لا ينافي بينهما كما لا يخفى بل لانه لا المعترض لما بني ح
الكلام على ان قابلية العلوم من لوازم مهية الناطقة وهي ليست

لازم

لمهيتها لتخلفها عنها في الوجود الذهني ... المجيب على ان لازم
مهيتها هو المعقبة المذكورة لا قابلية العلوم التي من عطايا
الفاعل اقول في نظره نظرة لان المقدمة الواهية فان ثبوت
الشيء للشيء بمعنى اتصافه نوع ثبوت المثبت له عندهم ان
ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا كما صرحوا بذلك في كتبهم
المتداولة من المطولة وقد اشرت الى ذلك في الايراد حيث
قلت اتصاف النفس بقابلية العلوم على فرض كونها من
لوازم المهية يتوقف عنده على وجوده فقد اشرت
الى هذه المقدمة المسلمة عنده وعند من ... من المعاصرين فيه
ثم ان هذا المعترض قد صرح فيما حشى به شرح التجريد بان
الوجود متقدم على جميع الصفات ذاتية كانت او عرضية
حتى صرح بان العقل يحكم بانه وجد فصار ممكنا فاتصف
منهيا ح به في هذه الحواشي ايضا فكيف رجع عنه ثمها وما تخيله
مؤيدا له من الامكان ونظايرها غير متجه اذ لو اخذ امكان
صفة ثابتة متمكن فذاك انه غير متوقف على وجوده بناء
على ما اعترف به الاستاد ومن تبعه من المقدمة المشهورة لا
هذا المعترض نفسه قد صرح في حاشيته على التجريد بانه ما لم يوجد
الشيء لم يتصف بشيء من الامكان والوجوب والامتناع
نعم لو اخذ بمعنى السلب حتى يكون لاحقا الى السلب لحكم فيها
بسلب اقتضاء الوجود والعدم امكنهم القول بعدم توقفه
على الوجود ... لا يكون صفة ثابتة لها وما ذكره من ان نفي

قابلية العلوم الا مما ينادي عبارة الاستاد قدس سره بخلافه
حيث قال في السوال هي من لوازم المهية فكيف تصور انطباعها
فانه صريح في ان مبني السوال على المنافاة واي عبارة اصرح
في المنافاة من هذه العبارة ثم قال في الجواب واما كونها صالحة
لها بالفعل قابلية اياها فلم توقف على اتحاد الفاعل فيكون
عطاياه وهذا صريح في ان الغرض من الجواب تصحيح كونها من
عطاياه لا ما توجه هذا القايل القايل قوله وهي من لوازم
مهيته انما طرح قيل تبل عليه الهيولاني هو الاستعداد
القريب من الفعل لا مطلق الاستعداد والا لم يظهر المراتب
في الاربع وهذا ليس من لوازم الناطقة مجهولة لها في
الثاني بط اذ النفس قبل الوجود خالية عن هذا الاستعداد
وما هو من لوازمها استعداد هذا الاستعداد وفيه نظر لانها
قبل الوجود لا شي محض ليس لها اصلا لا استعداد العلوم ولا
استعداد استعدادها فليس هناك المرتبة ولا ذو المرتبة فيه
ولاينافي هذا استدلالها بالهيولاني نعم لو تحقق النفس في الخارج
ويحتاج في ثبوت الهيولاني لها الى امر اخر لا يستقل بحصوله
لها لعل القايل اراد بما قبل الوجود الخارجي
وحينئذ فلا ان نمنع انها قبل الوجود لا شي
محض وقوله لا استعداد العلوم ولا استعداد الاستعداد
فليس هناك المرتبة ولا ذو المرتبة اذ يجوز ان يكون مراده بالا
ستعداد الامكان الذاتي ولا مشاحة في هذا الاطلاق

ولاينافي هذا الاستدلال بالهيولاني غير مسلم اذ هذا ينافي
استدلال حصول النفس بذلك لاحتياجها فيه الى الوصول
الى وعظ قوله بل لا بد من اشتغال الموانع الى آخره قيل
قول المصنف لما كانت الهداية وان اقتضى حصول المطالب
الا جواب عن سوال مقدر تقريره ان الهداية مقتضي حصول
المطالب للطالب فطلبها مغني عن العود فيكون العود بعد
طلب الهداية مستدركا وهذا السوال مبني على ان يكون
الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل بالفعل بالنسبة الى مطلق الهداية
والا فلا يقتضي حصول المطالب للطالب فاذا كان كذلك فطلب
الهداية مغني عن العود عن العبادة والغواية اذ الهداية بهذا
المعنى لا يتحقق مع شي منها فيلزم استدراكه وما ذكره من
الجواب غير موجه اذ الهداية على هذا البيت مجرد المقتضي فيكفي
لوقوعها المانع ايضا وفيه نظر لانا نقول بل حينئذ يعرف الهداية
بالدلالة على طريق يوصل الى المطلوب يستدعي وصول من
له الهداية الى المطلوب وهي عليه السوال والجواب بعدم المبني عليه
بان التعريف المذكور يستدعي اذ يعرف من له الهداية هذا الطريق
ولا يستدعي وصوله الى المطلوب بل يستدعي وصول من سلكه الى المطلوب
ومن الجائز ان لا يتوجه من له الهداية بسلوكه او يتوجه لكن منعه
مانع كالعبادة والغواية فلا يلزم ان الهداية مقتضي معرفة طريق
يوصل سلوكه الى المطلوب فيكون مقتضيا لحصوله في الجملة والهداية
لا يقتضي العود عن العبادة والغواية لامكان اجتماعها معها

بالدلالة على طريق يوصل
الى المطلوب يستدعي
وصول من له الهداية

والى هذا اشار اليه بقوله والهداية وان اقتضت الى آخره فيكون
للجواب موجها   فيه نظر اذ لا اشعار فيما ذكره الشيخ بهدم المبني
عليه وهو المعنى الذي توهمه السائل بل هو منع تقتضي معنى الهداية
لا ارتفاع الموانع ولما كان تضمنه بناء على المعنى الذي توهم
ظاهرا فالوجه في الجواب منع كون معنى الهداية ذلك لا منع
لازمه نظر توجيه كلام صاحب التبيل نعم يمكن ان يقال قد
تسامح في مثل ذلك بارجاع المنع الى بعض مقدمات الدليل
كما فعله الاستاد قدس سره في كثير من المواضع توجيها لكلام
المصنف او يقال ليس هذا جوابا عن سؤال معد بل المنع
على عدم الاستدراك فانه مرتبط بناء على التقرير الذي
سبق فانه يدل ان ينبه عليه تذكيرا قوله الاعلام متعلق
بالامر الخارجي اولا اورد عليه في حاشيتي انه مخالف لما
نص عليه الفارابي وابن سينا من ان المعلوم بالذات هو الصورة
والامر الخارجي معلوم بالعرض قالا لان النفس لا يدرك الا ما حصل
فيها وهو الصورة ويدل على ذلك انه لو ادرك عن الخارج
لكان الادراك بحاله الابدي ان التام المترسم بوكان
ما لا وجود له في الخارج على تجاد ادراك ما في الخارج والاولى ان
يقال الاعلام يتعلق بالمهية من حيث هي فانها المنكشفة على
النفس والالهام يتعلق بها من حيث وجودها الذهني وان
الشيء هو الصورة اي المهية باعتبار الوجود الذهني وان
كانت المهية من حيث هي ملغاة في هذا ايضا واعترض عليه بان

فيه

فيه نظر اذ على تحقيق الشيخ لا لم يدرك النفس الا الصورة الحاصلة
فيها كما نقله عنهما يكون المعلوم لا محالة هي الصورة فيكون
الاعلام متعلقا بها كما ان الالهام كذلك ولئن سلم جواز
تعلق الاعلام بغير الصورة على رايهما فقوله الاعلام
يتعلق بالمهية من حيث هي والالهام يتعلق بها من حيث وجودها
الذهني او الالهام بالمهية من حيث هي وكلاهما ممنوع والمستند
ظ ثم العلامة لما اختار ان المعلوم بالذات غير العلم ورد ما
نقله عن الشيخين في بعض تصانيفه سيجيء الكلام ههنا على
ما اختاره   في قطره سطر لان الصورة كما علمت
اصل الحاشية لها اعتباران احدهما من حيث كونها صورة
شخصية في نفس شخصية وهي بهذا الاعتبار علم قائم بالنفس
والثاني من حيث كونها انسانا او فرسا وهي معلومة بهذا الاعتبار
فانك اذا حصل في ذهنك صورة الفرس يدرك تلك الصورة
من حيث انها فرس فان ادركتها من حيث انها شخصية حالة
في نفسك كان ذلك علما حضوريا بالعلم فالمعلوم في العلم الحصولي
هو المهية من حيث هي لا بوصف التجرد والعلم فيه هو المهية
المجردة في العقل والملقى في النفس بالذات هو الصورة بالا
عتبار الثاني فانها القايم بالنفس اولا وبالذات والعلوم
بالذات هو الصورة باعتبار الاول فظهر انه على تحقيق
الشيخين المعلوم بالذات هو المهية من حيث هي الملقى في النفس
هو المهية من حيث انها علم والتغاير بينهما بالاعتبار لا انه ان

الاستاد قدس سره اختيارات المعلوم بالذات غير العلم فانه قدس
سره صرح في مواضع من تصانيفه بخلافه وبان العلم هو الهيئة الموجودة
في الذهن الشيخ والمثال وبان التساوي بين العلم والمعلوم
بالاعتبار وقد صرح هذا المعترض فيما بعد بان ليس
مراد العلامة بقوله الحق صفة لوحظ فيها الامر الخارجي
ولا للوجود العيني بل اراد به الامر الذي يتعلق به الاعتقاد
وهو المعلوم فكانه قال الاعلام يتعلق اولا
بمتعلق الصورة الذي هو المعلوم وح فيقول مراده قدس
سره بقوله المعلوم هو الامر الخارجي حيث وقع في عباراته
ان المعلوم هو الهيئة التي يتعلق بها العلم لا الموجود
العيني ح كيف يتوجه بكلامه ظهور انه قد يعلم ما لا وجود
له في الخارج وقد مر ان الحق صفة لوحظ فيه
الواقع الذي يتعلق به الاعتقاد ولا يلزم ان يكون
موجودا في الخارج لا يصح الحوالة قلت لم يرد العلامة
بالامر الخارجي هنا الموجود العيني بل اراد به متعلق
الصورة الادراكية المذكورة في مقابلته فكانه قال
الاعلام يتعلق اولا بمتعلق الصورة الذي هو المعلوم
فيناسب الحق الذي لوحظ فيه اولا متعلق الاعتقاد الذي
هو المعلوم والالهام يتعلق اولا بالصورة التي هي العلم
فيناسب الصدق الذي لوحظ فيه اولا الاعتقاد الذي
هو العلم وح لا يرد عليه ان الاعلام لا يجب ان يتعلق

بالامر

بالامر الخارجي لجواز تعلقه بما لا وجود له فيه ولا ان متعلق
الاعتقاد هو النسبة التصديقية وكونها خارجية باعتبار
ان الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها وعدم وجودها مما لا
لستره به اقول هذا السوال مما لا يخفى ومنه لظهور ان
المراد بالخارج ههنا هو ما في نفس الامر واطلاق الخارج
على نفس الامر شائع في كلامهم والجواب الذي ذكره ايضا
مراده لان المعتبر في الحق اولا هو نفس الامر متعلق الا
عتقاد كيفما كان او متعلق الاعتقاد قد لا يكون واقعا
فلا يكون حقا ولو كان المعتبر فيه الاعتقاد كان الكواذب
خفاء لمطابقتها المعلومها فان قلت ح كيف تم نكتة تخصيص
الاعلام بالحق قلت المعتبر في الحق اولا هو متعلق العلم
من حيث انه واقع والاعلام متعلق بوقوعه في نفس
الامر فالعلم هو ان اعتقاد المتعلق بالشيء من حيث
هو واقع بمعنى ان العلم يتعلق بثبوت تلك الحيثية ولا
يلزم من ذلك ان يكون واقعا بحسب نفس الامر فالحق هو
الواقع بحسب تلك نفس الامر والاعلام يتعلق بالعلوم
من تلك الحيثية يعني انه يعلم وقوعه في نفس الامر فظهر
المناسبة فتامل قوله بل في حواشيها الاحاجة الى
الجسم كسب جديد او ورد في حاشية انه يجوز ان يكون
عدم الاحتياج الى الكسب الجديد لقرب الاستعداد لا
لاختلاطها كما في الاوليات حيث لا يدل عدم الاحتياج فيها

اولا بمتعلق العلم
مطلقا وبهذا القدر
يكفي في المناسبة
... ان الاعلام انما
يتعلق ح

الى اجزائها واعترض عليه بان فيه نظر لان تلك الصورة لما لم
يكن حاصلة في الخزائن وحصلت في النفس بالاكتساب لا يتوقف
حصولها على النظر فلا يكون نظرية والكلام في المطالب النظرية
ولا يذهب عليك انها لو كانت مخزونة فيما بين الاعلامات
والالهامات ولم يحصل ملكة استحضارها بناء على ان تلك
الملكة لا يحصل الا بعد الاعلامات والالهامات كما صرح به
الشيخ لم يكن للنفس بالقياس اليها عقل بالفعل لاحد ملكة الا
ستحضار فيه ولا العقل المستفاد لعدم حصولها في القوة المدركة
فلم ينحصر المراتب في الاربع المذكورة لظهور ان ذلك ليس من المرتبتين
الاوليين اقول في نظره نظر لجواز ان يكون حصولها في اول الوهلة
موقوفا على النظر وحصولها ثانيا مستغنيا عنها قوله الكلام
في المطالب النظرية في ثاني الحال كما وقت حصول ملكة الاستحضار
ونقول ايضا ان اراد بقوله الكلام في المطالب النظرية ان الكلام
في المطالب المحتاجة الى النظرية في جميع الاحوال حتى وقت
حصول الملكة فلا نم ان شان المطالب كذلك وان اراد
ان الكلام في المطالب المحتاجة اليه في اول الحصول فلا ينافي
ذلك استغناؤها في ثاني الحال كيف لا والبديهية والنظرية
يختلفان بحسب الاحوال كما يختلفان بحسب الاشخاص كما سوق
به المعترض فظهر سقوط ما ذكره وعدم تمامية جواب اصل السؤال
بما يعبر عليه في تعليقات الشيخ لا يذهب عليك ان الشبهة التي
اشار اليها بقوله ولا يذهب عليك انه لا يتوقف على كونها مخزونة

فعلى هذا الكلام يجوز ان يكون جميع المطالب النظرية مستغنيا عن النظر

فيما

فيما بين الاعلامات بل هي موجبة على عدم الاحتياج الى الكسب
فيما بينهما سواء كان مخزونة او غير مخزونة ولذلك نفي هذا السؤال
في الحواشي التي هي ماخذه على عدم الاحتياج الى الكسب ثم لا يذهب
عليك انهم اعتبروا من احوال النفس بحسب قبولها في مدارج استعداد
العلوم وحصولها بالفعل ما يكون التفاوت فيها مقيدا بحسبها
مراتب ولم يلتفتوا الى التفاوت القليل ولذلك لم يلتفتوا
الى اطلاق مراتب العقل الهيولاني في القرب والبعد من الحصول
ولم يعتبروها مراتب مختلفة وكذلك مراتب العقل بالملكة
مختلفة ايضا قربا وبعدا ولم يعتبروها على حيالها مراتب
العقل ايضا مختلفة قربا وبعدا اما ان منها ما يتذكر بادنى التفات
ومنها ما يتذكر بملاحظة تامة اذا تمهد ذلك فنقول لا يخلو حال
النفس في تلك الاعلامات وما بينهما ان يكون مشاهدة
للمعلومات او معرضا عنها والاول هو مرتبة العقل المستفاد غاية
الامر انه مرتبة من حصول العقل بالفعل ولا يوجب ذلك ان
يكون مرتبة على حيالها على قدم في المرتبتين الباقيتين والثاني
هو المدارج مرتبة العقل بالملكة بناء على انه لم يحصل له ملكة
الاستحضار متى شاء فهو وان لم يحتج الى الكسب في هذه الحال
لكن لما يحصل تلك الملكة سيحتاج الى الكسب فيعد من في
جملة مرتبة اخرى بل ادخل في العقل بالملكة لا يقال فيكون العقل
المستفاد ايضا مما لم يحصل له تلك الملكة مندرجا في العقل بالملكة
لانا نقول المستفاد هو نسبة الى الكمالات المطلوبة لذاته فلا وجه

لعوة من مدارج العقل بالملكة الذي هو استعداد ذلك الكمال
بخلاف ما نحن فيه فانه استعداد ذلك الكمالات وانت
خبير بان معاد الايراد على استحضار احوال النفس بحسب القوة
النظرية في المراتب الاربع بحيث لا يكون خالية عن احدى هذه
المراتب ولا يخفى انه يروج به هذه المناقشة في العقل بالملكة
لان ملكة الانتقال لا يحصل بحصول ضروري واحد وذلك
مع ظهوره في نفسه ظاهر من عبارة الشرح وما ذكره المحشي قدس
سره في كيفية حصولها حيث رتب حصولها على ادراك الجزئيات
والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات الى اخر ما ذكره ولا
يندفع الا بمثل ما ذكرنا ههنا لانه اذا حصل ضروري واحد
لا يكون في مرتبة الهيولاني لانها الخلو الصرف ولا في العقل بالملكة
لعدم تحقق الشرائط المعتبرة في حصولها من التنبه للمشاركات
والمباينات المرتب عليه استعداد فيضان الصور الكلية فتامل
هذا ما يمكن ان يوجه به كلام الاستاد قدس سره وقد اوما
الى ان هذه الشبهة قد اعلها المحشي قال الرومي في حاشيته
قال الفاضل البنه في شرحه لشرح الاشارات وعندي انه لا اعتبار
لملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل الاقتدار على الاستحضار
كاف فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنها فهي قادر على
استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب
النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على
الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد

ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضره يعود عقلا
مستفادا وهكذا ويمكن دفعه بما ذكرنا ويمكن ان
يقال ايضا ليس معنى ملكة استحضار متى شاء ان يكون النفس
كذلك دايما بل معناه ملكة الاستحضار متى شاء ومتى وجدت
تلك الملكة فاذا حصل له صورة تصديقية كسبية وان لم يقدر
على ملاحظته بعد الذهول الا بكسب جديد فلا شبهة ان
قدر عليها فله القدرة وعلى استحضارها في هذا الوقت فتلك
الملكة حاصلة في هذا الوقت ويرد عليه ان الملكة على هذا
التقدير لا يتوقف على تكرر الاعلام بل يرد ذلك على اصل
كلام الشرح فانه قد يحصل لبعض النفوس في بعض المسائل ملكة
الاستحضار بملاحظة مرة واحدة كما يشهد به من له فطانة
قوله الاحكام المتعلقة قيل تفسير الشرائع بالاحكام المتعلقة
بالاعمال الظاهرة بيان لمعناه الاصطلاحي واما معناه المراد
في هذا المقام فلعله يتناول الاحكام المتعلقة بالعمل والاعتقاد
على التمام بقرينة قوله المشتملة على جلها بل على كلها سيما الحمد
والشكر اذ الظاهر ان المراد بجلها الاحكام المتعلقة بالاعتقاد
ويرد يكون المراد بالشرائع الاحكام الشرعية يجوز ان يكون من قبيل ذكر الخاص
وارادة العام وقيل فيه نظر اذ قول الشيخ اولها تهذيب الظاهر
باستعمال الاحكام الشرائع النبوية لا يساعد تعميم الشرائع اولا
معنى لتهذيب الظاهر باستعمال الاحكام المتعلقة بالاعتقاد
وما ذكر في بيانه من ان الظاهر ان المراد بجلها الاحكام المتعلقة

غير مسلم بل الظاهر ان المراد به قسم من الاحكام المتعلقة بالاعمال
الظاهرة وهو ما يشتمل عليه الحمد العرفي بالصدق عليه كالصلوة
والجعلي تقدير ان يكون الاشتمال المذكور ناظرا الى معناها اللغوي
كما ستعرفه فيه لان هذا القائل فيه الشرايع بما
هو اعم من الاحكام المتعلقة بالعمل او الاعتقاد ولا يلزم
من ذلك ان يكون تهذيب الظاهر بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد
او لا يلزم من دخلته العام مما يصدق على كل فرد منه نعم لو فسرها
بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد لم يستقم لما ذكره وما جعله
ظاهرا غير ظاهر بل الظاهر ان جعلها اشارة الى ما ذكره سابقا من
الاعتقاد حيث جعل الشكر باعتبار مورده الذي هو اشرف (بالموارد)
اعني الجنان من النعم الباطنة وما توهمه من ان الحمد العرفي
انما يصدق على بعض العبادات الظاهرة دون بعض منتكلم
عليه قوله كان الاول لنظر الى معنى الحمد والثاني الى معنى
الشكر قيل فيه تامل اذ لو كان كذلك لكان الظاهر ان يقال
المشتمل على جلها وكلها معنى الحمد والشكر فان من البين
انه ما لم يعتبر واعل الاشتمال في قوله المشتمل على جلها بل
على كلها معنى الحمد والشكر مجموع معنى الحمد والشكر لا يستقيم (غير مستقيم) [فافهم]
الاضراب فالاولى ان يقال الاولى ناظر الى معناهما اللغوي
والثاني الى معناهما العرفي ويكون بحسب ما حققناه متعلقا بقوله
بل على كلها فيه نظر لان معناهما اللغوي من حيث المجموع
مشتمل على كلها اذ يصدق الشكر اللغوي على كل فرد من افراد

مع الكلام ما طرا الى
معنى الحمد العرفي كما
اشار اليه العلامة
او ما يشتمل عليه اللغوي
فان الحمد لا يكون
الا باللسان

الاعمال الشرعية كما يصدق على جل تلك الاعمال وليس المراد بالاشتمال
ههنا الشمول الكلي لافراده اذ لو اريد به اشتمال الكل على الاجزاء
لم يشتمل معناهما اللغوي على الجل ايضا بهذا المعنى هذا وقد ذكرت
في حاشيتي انه لم يرد الاستاد قدس سره السؤال حتى يرد عليه
عدم صحة الاضراب بل اراد الحكم باشتمال مجموع معنى الحمد و
الشكر على الجل نظرا الى جزئه الذي هو الحمد وعلى الكل نظرا
الى جزئه الاخر لم اورد عليه ان معنى العرفي المراد منهما يشتمل
على كلها ايضا لان الاعمال الشرعية كلها فعل يشعر بتعظيم
المنعم لكونه منعما عليه الامر ان اشتمالها عليه اشتمال الكلي
على جزئياته واشتمال الشكر اشتمال الكل على اجزائه وقيل
عليه فيه نظر اما اولا فلان من البين ان النظر الى الحمد يستدعي
الحكم عليه بالاشتمال او بعدمه لا على المجموع المركب منه ومن غيره
وكذا النظر الى الشكر يستدعي الحكم عليه لا على المجموع واما
الحكم على مجموعهما فيستدعيه النظر الى كليهما فلا يستقيم ان
الحكم باشتمال مجموع معنى الحمد والشكر على الجل نظرا الى جزئه
وعلى الكل نظرا الى جزئه الاخر واما ثانيا فلان صدق
مفهوم الحمد العرفي على كل الاعمال الشرعية غير مسلم لعدم صدقه
على بعضها كاداء الزكوة واماطة الاذى عن الطريق
فمن البين لا يخفى على من له ادنى حس فتولك هذا الذي بالنظر
الى متعلقها حسنة وبالنظر الى جزئها فيه هذا كذا وبالنظر
الى متعلقها مشتمل على الاحساب وبالنظر الى الجزء اراف

يشتمل على الايجاز وهذا الكتاب بالنظر الى ما يفعله انهم
حسن وبالنظر الى فوائده قبيح الى غير ذلك من الامثلة التي
تحكم فيها على المجموع تارة باعتبار جزئه وتارة باعتبار
جزء آخر وهذا مما لا شك فيه يحصل لكل احد من اهل اللسان
فالمراد بقولك بالنظر الى ذلك الجزء ان منشأ هذا
الوصف ذلك الجزء الذي ذكره في الايراد الثاني كلامه
عليهم فان كل الاعمال الشرعية يرجع الى طاعة الله تعالى
وهي فعل ينبئ عن تعظيمه فانه ما لم يتوجه الفوز الى الله
تعالى او بالتقرب منه من امتثال الاوامر لا يترتب عليه مثوبة
ومع ذلك الله لا شك في كونها فعلا منبئا عن تعظيم المنعم
ومن العجب انه اورد البعض باداء الزكوة واماطة الاذى
عن الطريق مع انه لا فرق بينهما وبين ساير العبادات في صدق
مفهوم الحمد العرفي على جميع العبادات ما لم تكن او بينه
او نشأ بنيه او نشأ ونية الاقدام في ذلك فلعله الاعتياد
كونهما حمدا عرفيا وشكرا لغويا لم يلاحظها ط قال الشارح
النظر الى كماله قال قدس سره في الحاشية نقلا عن شرح
مقامات العارفين فصار الحق في نظره الذي به يتقرب انه قد
في حاشيته قد ينافي في ترتيب ذلك على ما سبق ووجهه انه
اذا راى كل كمال مستوفا في كماله لم يكن في نظره كمال الا وجه كماله
الذي هو عين ذاته فصار الحق في جميع كمالاته من السمع والبصر
والقدرة والوجود لرجوع كلها في نظره الى كمال الحق الذي

هو عين ذاته فصار العارف في متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة
بمعنى انه صار صفاته عين صفاته لا بالمجاز كما يقوله اهل النظر
الظاهر بان يتصف بصفات مغايرة لصفاته مناسبة لها وهذا
هو رتبة توحيد الصفات وما ذكره بعد ذلك توحيد الذات
واعترض عليه بان فيه نظرا لانه جعل ذاته صفات الحق بالحقيقة
صفات العبد مع انه غير لازم مما فرعه عليه بناء على انه يلزم
من رجوع كمالاته في نظره الى كمال الحق صيرورته كمالاته في نفس
الامر مخالف للشرع والعقل وللتحقيق شارح مقامات العارفين
اما انه مخالف للشرع فظاهر واما انه مخالف للعقل فلان صيرورة
صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد تستلزم
لكون ذات الواجب صفة للممكن تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا واما مخالفته لتحقيق شارح مقامات العارفين فلانه
نسب الاتحاد بهذا الوجه الى بعض القاصرين وتعاوده في ذم ما له اوصاف
الاشراف حيث قال انه هنا مراتب الاولى رتبة التوحيد وللتوحيد
معنيان احدهما الاعتقاد بوحدة الاله وهو مبدأ المعرفة
والثاني جعل الاشياء واحدا وهو كمال المعرفة وبيان ان
السالك اذا تيقن انه ليس في الوجود الا الله تعالى وتحققه وراى
يبتني لعينه وجود بالانفراد بعد قطع النظر عن الكثرة وراى
للجميع واحدا ففي هذه المرتبة يصير ما سوى الله تعالى حجابا
ويبعد النظر الى غير الله تعالى فيراه مطلقا والثانية رتبة
الاتحاد ومعنى الاتحاد صيرورة الشيئين واحدا وهو فوق

التوحيد فان في التوحيد شائبة تكلف ليس فيه فاذا تمحض في
نظر السالك الوحدة المطلقة بوجه لا يبقى معه الالتفات الى
الكثرة اصلا فقد وصل الى مرتبة الاتحاد وليس الاتحاد
ما توهمه بعض القاصرين من ان المراد به صيرورة العبد هو الرب
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هو ان يقصر السالك نظره
اليه بلا تكلف والثالثة مرتبة الوحدة كون الشيء واحدا
وهي فوق الاتحاد لانه في الاتحاد يحتاج الى الكثرة ولا يبقى
هناك اثر اصلا وينعدم في هذه المرتبة التكلم والحركة والذكر
والفكر والسكون والسير والطلب والطالب والمطلوب والنقصان
والكمال اذا بلغ الكلام الى الله فاسكتوا وبعد ذلك مرتبة الفناء
التي ينعدم فيها الاثبات والنفي وكل ما في الوهم والخيال والعقل
وهذا الكلام ونفي هذا الكلام ايضا منتف فالمعاد الى
الفناء كما ان البدء منه قال الله تعالى كما بدأكم تعودون اقول
قد توهم ان ما ذكره توجيها للكلام مقامات العارفين ان
ان صفات الحق يصير بعضها صفات العبد بعد ما لم يكن ذلك
وهذا التوهم بعينه ما توهمه بعض القاصرين من ان المراد بالاتحاد
صيرورة العبد مع الرب واحدا كما ذكره في اوصاف الاشراف
ثم انه زيد دقيقة لم يحم حول تحقيق قوله وصار العارف
متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وشنع على من توهم ذلك
بانه مخالف للشرع والعقل وتحقيق مقامات العارفين ان
ما نقله عن اوصاف الاشراف قريب مما نقل في توجيهه فانه لم

لم

لم تحكم بانه مخالف للشرع والعقل ولو انصف هذا السيد العاقل
المتشرع وجد الامر بخلاف ما يخيله اهل ورده من انه لا يلزم
من رجوع كمالاته في نظره الى كمال الحق وجوده كمالاته في نفس
الامر فلما اشار اليه في اوصاف الاشراف فانه ليس معنى
كلامهم ما يتوهمه القاصرون من انه يصير كذلك بعد ما لم يكن
بل يقولون ان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه لم يكن منكشفا
كما دل عليه سياق كلام اوصاف الاشراف ايضا اذ ليس
مراده بقصر السالك نظره اليه كما ذكره في مرتبة الاتحاد وبما
ذكره في مرتبة الوحدة من كون الشيء واحدا وبما ذكر في مرتبة
الفناء من انه ينعدم فيها الاثبات والنفي وكل ما في الوهم
والخيال الى آخره ان الكثرة متحققة في الواقع ولكن لا يدركها
السالك كما يتوهمه بعض اذ على هذا التقدير يكون قصارى
امر السالك ان يعتقد امرا غير واقع فيكون حاصل كسبه
بالتصفية والسلوك جهلا مركبا بل سفسطة تضحك منها
الصبيان والبله الذين لهم ادنى تمييز بل مراده ومراد غيره
من اهل هذه المقالة ان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه
لم يكن ينكشف على السالك الى ان ترقى الى هذا المقام فا
لتفاوت انما هو في الشعور لا في الامر نفسه كما يفصح عنه
كلامه عند ادنى ملاحظة ولذلك شنع على من توهم هذا
المعنى ونسبه الى القصور بعض من ثم قال قائلهم توهمت
قدما ان ليلى تبرقعت وان لثا ما دونها يمنع اللثم فليس

ولا وانته ثم حاجب سوی ان طرفی کان من حسنها اعمی فقال
صاحب اوصاف الاشراف فی رباعیه هر دیده که بر قطره
اول باشد باخود بضیاء حق کحل باشد جزوی
تو هرچه ببیند از عالم نقشی بود ز دیده احول باشد
واشتهار هذا المعنى عنهم يغني عن البسط في هذا المقام
واما ما زعم من انه مخالف للشرع فبعد تسليمه لا يضر صاحب
التوجيه لانه شرح لكلام غيره على ما هو مذهبه ولا حرج على
القائل وكذا دعوى مخالفته للعقل اصلا الا دعوى مخالفته
للعقل كيف وقد ذهب جمهور من العقلاء الى انه ليس في
الوجود الا ذات واحدة لها شؤون واعتبارات موهومة
على ما هو المشهور عنهم ويزعمون ان ذلك يدرك بالعقل
المنور بنور الولاية وربما يقولون بالعقل المنور بنور
العشق ومن قال منهم انه طور وراء طور العقل لم يرد
به مخالفته لحكم العقل بل انه يعجز العقل عن ادراكه كما ان
العقل طور وراء طور الحس بمعنى ان الحس عاجز عن درك
مدركاته لا بمعنى انه يحكم بخلافه هكذا ذكره المحققون
كالامام حجة الاسلام وغيره وكيف يجزم بان الاماثل
الاولياء بعد اطلاعهم على حقائق العلوم العقلية و
النقلية ولطافتهم بها عملا وارتكابهم المجاهدات
والرياضات المطلقة للنفس الموافقة للشريعة المطهرة اغواهم
الشيطان وسول لهم ما يخالف الشرع وبديهة العقل بحيث

يظهر

يظهر فساده على من له ادنى تمييز فضلا عمن عاد وابعد التقيا
والتي كعادا ومجانين عياذا به تعالى حتى صار موافق
اكثرهم من اطبقت قاطبة الناس على شرفهم والتبرك
باثارهم ثم ماذا على من وجه كلامهم بما يوافق مذاهبهم
ولو امسك هذا القائل عن مثل هذه الكلمات لكان خيرا
له فان للمجذوب رجالا وللشريعة رجال ولكل ميسر لما خلق
له قوله وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد ان يكون متعلق
المبدأ والمعاد امرا واحدا لكن المراد به مبدأ العالم ومعاد
الانسان بمعونة المقام ولا حجر في اطلاق اللفظ على المعنى
الغير المتبادر منه كاطلاق الوجود المتبادر منه الوجود الخارجي
على الوجود الذهني اقول قد تقرر عندنا عن بعض الاكابر
من عهد في سالف الزمان فانه لم يكن يسلم اطلاق المبدأ
والمعاد على هذا المعنى بل لم يكن يسلم اطلاق المبدأ عليه
تعالى بناء على ان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد هذا
في الاسماء الحسنى وقد كتبت في جوابه ان هذا انما هو مذهب
بعض المتكلمين على ان المحققين كالامام حجة الاسلام و
الامام الرازي خصصوا التوقيف بالاطلاق على وجه التسمية
لا على طريق التوصيف ومع ذلك لم يكن يقبله ويأتي في
الجواب بتبادعات تفوح منها رائحة التعنت واما الان
فنقول لصاحب بعض الوقات فيما مضى لكن ما ذكرته من ان
المتبادر ان يكون متعلق المبدأ والمعاد واحدا ان اراد

قيل لا يخفى ان المتبادر من قوله معرفة المبدأ والمعاد الصحيح

اسماء

انه المتبادر عند اهل الاصطلاح فغير مسلم لان هذين
اللفظين شايعان في هذين المعنيين اعني ذات الواجب وحال
النفس بعد البدن بحيث لا يذهب الذهن عند الاطلاق
الى غيره وان اراد انه المتبادر عند من لم يعرف المعنى الاصطلاحي
ثم على تقدير تسليم جميع ذلك نقول لا نم ان المراد منه مبداء
العالم ومعاد الانسان بل يجوز ان يكون المراد مبداء
الانسان مبداء لغيره ايضا ثم قال هذا القايل لعل بعض
فضلاء العصر من العجب العجاب الذي يبهر الالباب ان
نبغ في عصرنا هذا احداث احد تستعلم بسمعه الاذان
ذلك حظر على جنان من منع جواز اطلاق المبداء والمعاد
على هذين المعنيين في اصطلاح المتكلمين والحكماء متمسكا
بان الجمع بينهما توهم التقابل بينهما مع ان المبداء فاعلي
والمعاد زماني وبان اسماء الله تعالى توقيفية عند المتكلمين فلا
يجوز اطلاق المبداء عليه تعالى واجاب عن ذلك باجوبة ضعيفة
واهية كالسوال ثم من اعجب العجايب واغرب الغرايب ان
ليس في كلام غيره منع جواز اطلاق لفظي المبداء والمعاد
على هذين المعنيين ولا ما تمسك به في اثبات ذلك نعم يوجد
فيه ان هذين المعنيين لا يتبادران من ظاهر العبارة كما سبق
اليه الاشارة ما في هذا من ذلك فلعل ذلك الفاضل يعود
سدانته احد شعبه الاحود به في عصره اقوال المذكوره
من انه اجاب عنه باجوبة ضعيفة واهية كالسوال بعدما اشرنا

في

فبعد تسليم لا يصح
ان الوجه لانه
متبادر في المعنى
الاصطلاحي
ومعاده يكون
سقلها امر او احدا
غاية الامر ان مبداء
الانسان

الوهن
في الحاشية السابقة الى بعض تلك الاجوبة ولا ضعف فيها لا
في سواله كما لا يخفى واما ما ذكره من انه ليس في كلام غيره منع جواز
اطلاق اللفظين على هذين المعنيين خلاف الواقع فانه قد
اخبر عليه في طبقات المناظرات التي جرت بيني وبينه رسالة
وهي محفوظة عندي وبسا طي انه نسي ذلك الامر على ما ان
بعض الظرفاء الحمد لله على انه مع صدقي صاحب الواقعة
وبعد الاغماض عن ذلك نقول فيكن الامر كذلك لكن
ما يقول الا انه ان هذين المعنيين لا يتبادران من ظاهر
العبارة غير مسلم لما مر من انه المتبادر عند اهل العرف الخاص
كما لا يخفى فهذا من بقايا عجايب حماقات احدثها في العصر فلو
وقف بان نزل عنه ايضاح بتوسعه خلاف في هذا الموضع والله
الموفق قوله ما فيه صور وكثيرا ما يقال الصور العلمية من جهة
في المبادي العالية كما صرح به انفا وينعكس منها بعضها على النفوس
بحسب استعدادها وفيه ان ما اذا اقتضى تواقف الكلام تعرض
على النفوس وهي ليست من سمة هناك قطعا بل الظاهر
فيضان العلوم على النفوس كفيضان سائر الاعراض على الموضوعات
وفيضان الصور على المواد ليس بانعكاس ما حصل في العقل
بل بما هيه ما ليس فيه على القابل الذي في ترتيبه كما سعى
كل عقل من العقول المسمى صورته فلكه على المادة التي في ترتيبه
بحسب استعدادها الذاتي ويفيض العقل العاشر صور البسايط
العنصرية ومركباتها والاعراض الحالة فيهما على ما هو ترتيبه بحسب

استعدادية العارضة له عنهم ولا يحتاج تلك الافاضة على
حصول تلك الصور والاعراض في العقول المذكورة وانعكاسها
منها الى القوابل كذلك افاضة العلوم على النفوس لا يحتاج الى
حصولها في الفيض وانعكاسها منه اليه اقول فيه نظر لان معنى
ارتسام التصديقات ارتسام معلوماتها وح فلا نم ان الكواذب
ليست مرتسمة فيها فانها متصورة لها فيكون مرتسمة فيها نعم لا
يكون مصدقة بها وذلك لا ينافي الارتسام ثم لو سلمنا عدم
ارتسام الكواذب فلا نم انه يستلزم عدم الارتسام مطلقا
حتى يترتب عليه ان فيضان العلوم على النفوس كفيضان
سائر الاعراض والصور على محالها ليس بانعكاس ما حصل
في المفيض اذ غاية البين انه لا يلزم من كون افاضة جميعها كذلك
ولا من كون افاضة الكواذب كذلك كون افاضة جميع العلوم
كذلك على ان ما سماه ظاهرا خلاف ما يدل عليه كلام القوم
تصريحا وتلويحا فانهم جعلوا المبدا الفياض خزانة حافظة
للصور المعقولات ثم اذا كان افاضة العلوم غير محتاج الى
حصولها في ذات المفيض كما قرره فلم لا يجوز ان يكون
افاضة العلوم بعد حصول العقل بالفعل لا على طريقة لان
ان في المبداء الفياض كافاضة سائر الاعراض على ما اوردناه
سابقا قوله ونحن نقول يوجب ان يحصل لتلك العناصر الخ
اوردت عليه في حاشيتي انه لو كان المناسبة التي هي سبب
الاستحقاق بحصل بمجرد وحدة الكيفية لكان البسائط

اولى

اولى بها ولا اقل من ان يكون مشتركة فيها فالاولى ان يقال
جهة المناسبة هي التوسط بين الاضداد لانه بمنزلة
الخلو عنها فيكون مصير المستعد مناسبا للمبدا الخالي عن الاضداد
وكلما كان اقرب الى المتوسط كان انسب بالخلو واعترض عليه
اما اولا فلان قوله ولو كان المناسبة التي هي سبب الاستحقاق
يحصل بمجرد وحدة الكيفية لكان البسائط اولى بها ممنوع لما
يجوز ان يكون لو كان الحاصل في البسائط المذكورة كيفية واحدة
وليس كذلك بل الحاصل منها كيفيتان احديهما فعلية والاخرى
انفعالية كالاسطقس على ما ادعي بضاعته في هذه الصناعة
واما ثانيا فلان المراد في نوع من الكيفية متوسط من الاضداد
التي هي انواع اخرى منها والمبدا خال عن جميع تلك الانواع
فان اراد بقوله المتوسط من الاضداد بمنزلة الخلو ان
المتوسط المذكور بمنزلة الخلو عن جميع تلك الانواع فغير لازم
اذ المتوسط هو التلبس بنوع منها وكان التلبس بالنوع
الذي هو اخس الاضداد ليس بمنزلة الخلو عن جميعها
كذلك التلبس بكل نوع منها وان اراد به ان المتوسط بمنزلة
الخلو عن الاضداد فيرد عليه ان التلبس بكل نوع منها
مستلزم للخلو عن باقي الانواع فلو كان ذلك موجبا للمناسبة
المقتضية لفيضان النفس او الصورة لكان التلبس بكل
نوع من تلك الانواع كذلك وهو ممنوع بل يكون الفيض المتراتب متعذرا كما
لان التلبس بكل نوع منها يكون خاليا عن باقي الانواع لا

بمنزلة الخالي فان قلت الاجزاء العنصرية امور متعددة
قطعا فلا اذا فيض عليها صورة او نفس واحدة قلت
شبه ان سبب وحدتها وحدة المزاج المقتضي لفيضان امر ما
على الممتزج ثم اذا فاض ذلك عليه صار الفاعل يحفظ الممتزج
جميعا اثرا واحدا طبيعيا اقول فيه نظر اما اولا فلانه كان
لكل من البسائط كيفيتين كذلك للممتزج كيفيتان ضرورة
ان الكيفية المتوسطة بين الضدين على تقدير الكيفية المتوسطة
بين المتعلقين فان الممتزج كما انه بالقياس الى ما هو احر
منه بارد وبالقياس الى الابرد حار كذلك هو بالقياس
الى الايبس رطب وبالقياس الى الارطب يابس وهي فالكيفية الاولى
من جنس الفاعليتين والثانية من جنس المنفعليتين فلا محالة
يكونان متغايرين واذا كان كذلك ظهر وجه الملازمة المذكورة
وقد حسبت احدا من ظ عليه انه ان في الممتزج كيفية واحدة
متوسطة بين الكيفيات الاربع كما اشعر به قوله في النظر الثاني
ان المزاج نوع من الكيفية متوسطة بين الاضداد وهذا
مما لا شبهة على من له ادنى بضاعة من الصناعة واما ثانيا فلان
الترديد المذكور في النظر الثاني صريح الظهور في ان المراد بالاول
كما ينادي عليه لفظ المنزلة نفي البين ان المتوسط بين الاضداد
بمنزلة الخالي عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية المتوسطة
فان تلك الكيفية لضعفها كونها في الغاية في طرف من الاطراف
بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن المتوسط بانه لا حار ولا بارد قد

شبه

شبه ذلك بعض المحققين بمركز الدائرة فانه في غاية البعد
عن محيطها حتى لو فرض نملة في جوف حلقة مستديرة حارة
حيث لم يكن النملة الا على مركزها وتفصيله ان الحرارة كلما نقصت
قربت الى العدم وكذا البرودة كلما انتقصت قربت من العدم
ايضا والمتوسط غاية نقصان الحرارة والبرودة معا اذ لا
يتصور مرتبة اخرى يكون ازيد في نقصان الطرفين معا عن
المتوسط فانه كلما بعد عن الوسط ازداد احد الطرفين
فالمتوسط كالخالي عنهما لانه في غاية البعد عن الطرفين
بحسب ما يمكن في المركب كما ان الخالي في غاية البعد عنهما على
الاطلاق بخلاف غير المتوسط فانه بحسب تجاوزه عن
الوسط يكون احد الطرفين فيه قويا فلا يكون كالخالي
عنهما لقوة احد الطرفين فيه والمناسبة المقتضية للنفي
هو المناسبة في البعد عن الطرفين معا لا عن احدهما فقط
وان شئت مزيد رسوخ في هذا المقام فتامل قول الشيخ في
رسالة الحجج العشر بما يوضح ان الاجرام العالية ذوات نفوس
ناطقة ان المانع للاجسام عن قبول الفيض الالهي الذي
ذكرناه بينها الصورة المتضادة والكيفيات الكاثرة الطبيعية
بذلك في البعد عن الاعتدال الايري ان الاجسام البسيطة
منها تركيب ازدادت في قبول الفيض الالهي كلما تركيب
بعض من بعض حتى اذا تركبت على غاية الاعتدال و
غاية البعد عن التضاد استعدت لقبول حياة نفس كمل

مايكن قبوله ثم قال سلمنا ان ح الافاضة اول ما سال الا بما سال
الاجرام العلوية ثم ان الاجرام العلوية في ذاتها على اقصى
غاية الصفاء والتمر لقبولها لبعدها عن التضاد اقصى البعد
ولا اعتداد لها في ذاتها وكلما قيل من الفيض جسم اعلى نصف
اذكى في ذاته حتى ينتهي قبول الفيض الى ذلك القمر واما
الاجسام البسيطة التي دون فلك القمر فانها لما كانت بعيدة
عن الصفوة متضادة في الصور المكملة لذواتها الجرام الا
رابطة الطبيعية اعني الطبيعية ثم كلما تخلص معناه من المواليد
خلاصة التي منها ذاتا وابعد عن التضاد بغلبت زيادة من
الفيض حتى ينتهي المواليد الى لباب العالم الارضي وهو الانسان
فلما انه اصفى جواهر العالم الارضي واعدلها وابعدها عن
التضاد صار لمشابهة الاجرام العلوية لقبول فاب الفيض
الالهي كقبولها واما ثانيا فلانه لو كان السبب وحدة المزاج
لفاض على كل من الاعضاء والاخلاط نفس اذ لكل منها مزاج
واحد فهو حد مزاج كل منها الا بمعنى وحدة مزاج الكل من
حيث الكل يتسمى مزاج الكل من حيث الكل مزاجا واحدا بالحقيقة
بل واحدا بالتركيب قوله اي فعل صورة كل منها الخ قيل معناه
اشكال صعب شهود وهو انه ان وقعت هذه الافعال
معا لزم ان يكون الغالب حال غلبته مغلوبا وان وقعت
بعضها بعد بعض لزم ان يصير المغلوب غالبا وكلا الملازمين
باطل اقول يمكن دفعه بان تاثير الكل منها في الاخر تنقيص

كيفيه

كيفية لا يكون في اثناء الملاقاة بل يقع ذلك بعد زمان لانه
يكون الفاعل والمنفعل متجاورين غير الايري ان النار
لا يحرق والحرقة في اول وهذه الملاقاة بل يحرق بعد حين
واذا كان كذلك فلا محالة تقع المجاورة بين الاجزاء و
العنصر زمانا بلا تغيير بعضها كيفية البعض الاخر في ذلك
الزمان فلما وقعت المجاورة زمانا مع بقاء كيفيتها اعد
ما وة كل منها في ذلك الزمان لان تغير كيفية فتغير كيفيتها
في آخر ذلك الزمان الذي تم استعداد هذا التغير فيه بعد
اقول ليس فيما ذكره من الجواب اختيار احد الشقين الذين
ابطلهما المستشكل ولا ابداء شق اخر اذ حاصله ان تاثير
كل منها ليس في اثناء الملاقاة بل بعد زمان ولا يخفى ان السوال
باق بحاله ولو فرض التاثير بعد الف سنة اذ هذا التاثير
اما ان تقع منهما معا او تقع تاثير احدهما بعد تاثير الاخر فما
ذكره في معرض الجواب ليس جوابا بل الجواب انه ليس للكيفيات
تاثير بالحقيقة بل اجتماع الاجزاء وتماسها في زمان لا يتم
يستلزم زوال كيفياتها ويستعد المادة بذلك لقبول كيفية
متوسطة تفيض عليها من المبدا تلك الكيفية قوله يستحق
الخ قيل قوله يستحق جزاء اذ الصورة لا تضعف قوله نسبة
الى الواحد لا يخلط العبارة وقيل حرارة قوله وكلما كان
المزاج اعدل والرابطة اللازم في المزاج لانها تعني عنها
الاضافة وكانه قال وكلما كان خراجها الخ والاول اوقع وتجب

المعنى اقول كان المراد بالرابطة العائد الذي يذكره النحويون
في خبر المبتدأ او صلة الموصول تو هما منه لا بد في الجزاء
من عائد فانت خبير بان اطلاق الرابط على هذا المعنى
غير مصطلح وانه لا حاجة في الجزاء الى العائد ثم انه سقط في
النسخ المعتبرة قيد قوله وكلما كان المزاج اعدل بالواو وبدون
الواو وفصل في نسخة الحاشية بينها وبين ما سبق بالبياض
على انها عبارة الشرح وحكم لا مال في هذا اصلا قوله
والى الوحدة الحقيقية اميل قيل قبل المزاج على مذهب
الحكماء واحد حقيقي فما معنى كونه اميل الى الوحدة الحقيقية
على مذهبهم بل ذلك مخصوص بمذهب الاطباء وفيه
نظر اما على مذهب الاطباء ايضا لا يستقيم هذا لان كل م
مرتبة من مراتب المزاج عندهم مركب من عدة الكيفيات
الاربع فما معنى كون بعضها اميل الى الوحدة الحقيقية
والاولى ان يقال ليس قوله والى الوحدة الحقيقية اميل
من احوال بعض خواص الاجسام وهذا في الاولى نظر
وكذا في الثاني الشيخ حيث ان قبول القسمة الى اجزاء متعددة
يرجع الى سلب قوة ممانعة القسمة وعلى هذا فاللطافة
المذكورة لا يستوجب التشبيه بالمشابهة ويمكن حمله على
التغليب فيكون المعنى اشد مناسبة للطافة واعترض
عليه اما اولا فبان رقة القوام وغلظه كلاهما من خواص الاجسام
والا فان الرقة يستلزم ترتيب الغلظ كذلك الغلظ سبب

الرقة فالحكم برجوع الرقة مستلزمة الى السلب دون الغلظ
تحكم واما ثانيا فلان الشفافية ليست عدم اللون ولا مستلزما
له فلا يلزم من مناسبته عدم اللون مع المبدأ لو مناسبة الشفاف
له وهو في صدد بيانه هذا اما ثالثا فلان الجسم القابل
للتفرق لو كان له مبدأ استلزام سلب قوة ممانعة التفرق
مناسب للمبدأ الموصوف بذلك السلب لكان مقابله وهو
الجسم الغير القابل للتفرق بواسطة الاتصاف بسلب قبول
التفرق الذي هو صفة المبدأ اولى بذلك اقول فيه نظر اما
اولا فلان من البين ان الرقة ضعف في القوام والغلظ قوة
فيه وكذا قبول التفرق ضعف في قوة الممانعة والصلابة الممانعة
عن التفرق شدة في تلك القوة والضعف عدمي دون الشدة
والقوة وما ذكره في معرض السند لا يصلح سندا اذا كان
كل منهما مستلزما لسلب الآخر لا يدل على ان الحكم بكون احدهما
سلبيا دون الآخر تحكم فان ذلك بمنزلة ان يقال كل من البصر
والعمى يستلزم سلب الآخر فالحكم بان احدهما وجودي والآخر
سلبي تحكم ولا يخفى فساده واما ثانيا فلان من البين ان
الشفاف غير ملون مع ان في التحصيل الاجسام التي الاول مهما ر
على قسمين قسم ليس من شانه ان يحجب ما وراءه وهو الشفاف
مثل الهواء وقسم من شانه ان يحجب ما وراءه والذي من شانه
ان يحجب ما وراءه فاما ان يرى من غير حاجة الى حصول شيء آخر
بل بوجود المتوسط الشفاف هذا هو المضيء كالشمس واما الثاني

يحتاج الى وجود شيء مضيء حتى يرى به هذا هو الملون انتهى فقد
جعل المذكور قسما من قسم الشفاف وحصل منه ان الملون جسم
غير شفاف يحتاج في ابصاره الى حضور شيء مضيء فلا يكون
الشفاف ملونا واما ثانيا فلان قبول التصغر ضعف في قوة
الماسكة بخلاف الصلابة فانه سلبه في تلك القوة كما عرفت والضعف
انسب بالعدم من الشدة ثم ان هذه الفاضل المعترض لم يقدح
في هذه الشبهة بل قدح في جوابها فقد سلم الشبهة على ظن ان
عادته المستمرة من انه التزم ان يقدح في كل ما يسلمه من السؤال
والجواب ولا يخفى ان صاحب هذه الشبهة انما يختم هذا
الجواب رعاية للادب وتوجيها للكلام الاساتذة بقدر
الامكان لا كما هو دور المشتغلين في هذا الزمان من
المناكرة والمكابرة وجرح العالمين والاقران وترويج شبهتهم
بكل هذيان وبهتان فالقدح في الجواب بدون الاتيان
بجواب آخر تسليم للشبهة وترويج لها وهو تأييد لهذا القائل
من وجه كما لا يخفى قوله جميع الممكنات الخ قيل اعلم ان تعيين
المعلول من قبل العلة تماما يقتضي العلة ام لا فان كان الثاني فالامر
كذلك واذا اقتضى تعيينه وجعله على الوجه الذي اقتضاه
فاذن كون كل واحد من الممكنات على الوجه الذي حصل عليه
يكون بسبب علة تقتضيه على هذا الوجه فالمبدأ الاول
تقتضي ممكنا مخصوصا وهذا الممكن والمبدأ بتوسطه يقتضي
مخصوصات اخرى وهكذا الى ان ينتهي الاسباب الى العقتضيات

الحوادث المخصوصة وبحسب وقوع كل واحد من الممكنات المخصوصة
في الموقع الذي وقع فيه والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
لان التامة يستدعي تحققها كونه ممتنع تحقق شيء منها في
موضع الآخر لانتفاء علته هناك غاية ان المبدأ الاول
علة ممكنات مخصوصة يجب ان تقع كل منها حيث وقع ثم
الممكنات لا ينحصر في تلك الامور المخصوصة التي تقع على الوجه
الذي وقعت عليه بل يمكن ممكنات اخرى ويمكن وقوع
تلك الممكنات على وجه آخر امكانا ذاتيا وما بالامتناع
بالغير فاستدعاء المبدأ لتلك الممكنات المخصوصة على
هذا الوجه دون غيرها ودون ما بوجه آخر للمناسبة بينها في
الكمال وبواسطة الاستدعاء المذكور صارت تلك الممكنات
على هذا الوجه واجبة بالغير وما عداها من الممكنات
وتلك وعلى وجه آخر ممتنعة ومن الناظرين في هذا الكتاب
من قال جميع الممكنات اي جميع الهيئات لا الاشخاص
لان وجود شخص على وجوه مختلفة لا يتصور وفيه نظر لان
اختلاف شخص واحد في شخصا وبطلانا مطلقا فلم لا
يجوز ان يحدث في عوارضه الغير المشخصة اقول ما ذكره
اولا لا تعلق له بتوجيه ما في الكتاب بحيث يندفع عنه
الشبهة كما لا يخفى فانه حاصله ان كل علة تقتضي صدور
معلول معين بحسبه توقعه لها ويمتنع ان لا يتحقق وذلك
امر معلوم مفروغ عنه ترتب على ذلك الممكن او المبدأ تمرد

بعض ممكنا آخر كذلك وهكذا ثم ذكر ان ههنا ممكنات اخر
لم يوجد في الممكنات المخصوصة وجوه اخرى لم يوجد عليها
فعدم اقتضاء المبدا المناسبة في الكمال ومن البين ان النسبة
نافية بجعلها بان يقال الكل شخص من الاشخاص وجوه اخرى
اكمل من الوجود الذي وجد عليه فالمناسبة بين الممكن
من هذا الوجه بين المبدا الكامل لم يوجد على هذا الوجه
فالاشكال لا يندفع بالقدر الذي ذكره بل باق بحاله ثم الى
ذكرت في حاشيتي انه لا شك كل فرد من حيث انه على الوجه
الاكمل اشد مناسبة لان وجود كل فرد على الوجه الاكمل بالنسبة
مستلزم حواب نظام الكل من حيث الكل الا ترى انه لو كان
جميع الناس علما فضلاء العقلا عنه لفات المصالح الضرورية
في بقاء النوع مالكسب والزراعة وغيرهما من الصناعات
المحتاج اليها في انتظام امر الناس واعترض عليه اما في
الاشكال فلان كل فرد صادر عن علة الوسطة تعين المناسبة
بينه وبينها لا بينه وبين المبدا الاول الذي يمتنع صدوره
عنه وحده لمقتضى قواعدهم ثم من اين علم ان العلة القريبة
لهذا الناقص كامل حتى يرد ان وقوعه على وجه الكمال
اشد مناسبة ولم لا يجوز ان يصدر الناقص عن الكامل لا
يرى ان مادة المولود اذا كانت ناقصا كان المولود ناقصا
واما في الجواب فلانه لو سلم امكان صدور كل فرد من المبدا
الاول بحسب المناسبة في الكمال ملحوظ العمل المقتضى مناسبة

واحد

واحد بينه وبين نظام الكل وتركه الاهل مساسات كثيرة بينه
وبين كل فرد من افراد الناقصة توجيح المرجوح على الراجح
كما لا يخفى اقول فيه اما فيما ذكره على الاشكال فلان مذهب
الحكماء على ما حقق في موضعه ان كل ممكن عن المبدا الاول
والوسائط بمنزلة الشروط والالات وذلك مصرح به في
الشفاء ومختصر التحصيل بهمنيار وللعلامة الطوسي رسالة
في تحقيق ذلك خلاف ما اشتهر بين الذين لا دربة لهم بالصناعة
جعلوا المبدا علة بعيدة لا يحصل اثره الى المعلول وكلام
الشرح مبني على ما هو محقق عندهم فانه لو بني الكلام على
ما اشتهر من المتاخرين بكون كل فرد صادرا عن علته القريبة
دون المبدا وان يكون تلك العلة ناقصا فلا يتم ما هو
المقصود هو كون جميع الممكنات واقعا على الوجه الاكمل لكونه
على هذا الوجه السبب بالمبدا الكامل من الوجوه وذلك
واضح شوي وعلى هذا التقدير ليس هو ادل الكل هو الكامل
من جميع الوجوه كيف بني ما ذكره الشارح اذ لو فرض جميع ما
سوى العقول وما يصدر عنها بلا واسطة فيه الاولاكم
وجوه سيما واقعة على الوجه الانقص يجري فيه تمام ما ذكره
المعترض من ان كل فرد صادر عن علته القريبة فتعتبر المناسبة
بينه وان يعدانها بين المبدا الاول بالذي يمتنع صدوره
عنه وحده الى آخر ما ذكره وح سهلا ما سماه الشارح على هذه
الصورة المستلزمة بان نوع الممكنات واقع على الوجه الاكمل

حيث (؟)

اذ على هذا التقدير ليس مبدا
الكل هو الكامل من جميع الوجوه صح

واما فيما ذكره على الجواب فلان بناء الايراد على ما وصفه
اليه من ان مبناة الكل هو الكامل من جميع الوجوه ممتنع ذلك
في جواب الايراد عليه عن نقوضهم بعد الاغماض عن ذلك فلا يخفى
على من له ادنى مسكة ترجيح صلاح الكل من حيث هو كل على
صلاح فرد واحد ولذلك شرع في النواميس الحقة والسياسات
الحكمية قتل الافراد الاشرار حفظا للمصلحة الجمهور واعتبر
بالماء والنار فانهما وان تاديا في بعض الاحوال الى اغراق
البري واحراق متاع الفقير لكن ترجيح المصلحة الكلية على
المصلحة الجزئية وكذلك وجب وقد حقق القوم ذلك في
كيفية دخول الشر في القضاء والقدر ومن الامور التي لا
تكاد تخفي ان من يعد من في نفسه بناء دار اصلا انما يلتفت
اولا وبالذات الى ما هو الاحسن بالنسبة الى الدار من جعل
موضع منها مجلسا واخر مخدعا واخر مصعدا واخر متوضأ
وان كان الاحسن بالنظر الى خصوص كل موضع ان يكون كلها
مجلسا او مصعدا وامثال ذلك مما يشهد به الفطرة وانا اعجب
التعجب كيف تورط في مثل هذه الشبهات الواهية البعيدة
عن النفوس الواهية قوله فانها اشد تاثيرا في الابدان
ذكرت في حاشيتي الا المراد والابدان الحارة بالحرارة الغريبة كما هو الظاهر من العبارة وان الابدان
التي هي احر في اصل مزاجها يكون تاثيرها من الادوية
الحارة اقل بل قد يكون ... بالنسبة اليها

بارده

باردة ولذلك قال الاطباء ان يكون الدواء بالقياس الى
بدن الانسان بارد وبالقياس الى بدن الانسان حار واعترض
عليه بانه ان اراد بالاحر في قوله الابدان التي هي احر
ما هو احر من الادوية ان الدواء يكون باردا بالقياس
اليه لان حرارة ما الى احر من الابدان
كما اعترف به والكلام في الحارة وان اراد به ما هو احر
الابدان الاخرى فلا ان تاثيره عن الادوية
الحارة اولى من تاثيره ابدان هو دونه في الحرارة عن هذه الادوية
بل الامر بالعكس اذ من البين ان انكسار سورة الادوية
الحارة في الابدان التي هي دون في الحرارة اكثر فيكون
تاثيرها فيها اضعف واقل اقول من البين ان المراد هو
الثاني لان ما ذكره الاستاد قدس سره هو ان تاثير الادوية
الحارة في الابدان المسخنة اشد من تاثير تلك الادوية
في الابدان الباردة فلا يذهب الوهم الى الشق
الاول من يريده اصلا وقوله لا نم ان تاثير الى اخره
منع مقدمة اطبق عليها الاطباء ومدعا وهذا شاهد
غير مستند معتمد فانهم ذكروا ان الشيء انما ينفعل عن الشيء
من حيث هو ضده فالمتوسط يتوثر فيما هو ابعد منه بالشيء
لشيء وفيما هو احر منه بالبرد ومراتب التاثير تختلف
بحسب مراتب المخالفة قال العلامة قدس سره في نهايته الادراك بعد ما حقق ان ما هو المسخن يكون الحس فيها

ومن الناحية الشمالية ومن هنا يعلم ان جوهر نفسنا
وح في السرطان اول بكثير من جوهر ضعف المتقدمين في الا
وح في عشر من الجوزاء ولهذا كان الحذاق من الاطباء المتقدمين
كالبقراط وجالينوس وغيرهما يامرون الاصحاء وال
بتناول الدوا ما لا استحمام ... وفي الخريف الا لا امراض استحمام
بماء العسل ويدهنون على غيره ولو اعتمد الناس في
هذا الزمان معالجتهم الامراض استحمامه لراد ... ولا
وطبقوا ان صحتهم اذا كان امر حي صعا كانوا اقل
احمالا للادوية استحمامه سيما ان الشي ينفعل عن ضده
لا عن شبيهه ولهذا ان الهذين يواظبون على تناول ما
للمص ار ضيم من ادويه دهم يرون ذلك احد اسباب
حفظ صحتهم واعاد ... يعدون بالنجم الثقل
الاخضر في سائهم الى هذا الكلام ومثل في التحفة وقال
في بحث حفظ الاسوا المزاج الذي استحكم صار الردا اشد
تاثرا من الحرين الذي لم يستحكم فيه فصلا
من خارج ساتر في العلب المعتدل
ان الكام ليسحق والمعاقضة البنية الحادثة منزدها
مع ان الف الكل منها ساعة يكتفى ذالوحدة اكثر اشتي
بالفظ نعم ان هذه المقدمة تجربية ساعدها القياس
ايضا وفيها خروج عن الاستقامة وحق ان في عدا ود
الساعة يمنع سايرا المقدمات التجربية التي جمعها

ومهاب الطلب وما ذكره في مرض السيد من ان الشي
ان انكسار سورة الادوية استحمامه في الابدان التي
هي ادون في الحرارة اكثر فيكون ما يوجد فيها اضعف
مصادم لما اتفق عليه الاطباء من ان الورد بالقياس
الى بدن الزنجي الذي هو احر من الانسان بارد بالنسبة
الى الانسان الذي هو ادون في الحرارة من الزنجي حاره
اذ مقتضى ما ذكره ان يكون انكسار سورة حرارته في بدن
الانسان فيكون تاثيره وفيه اقل من ولو النفس الى
مثل هذا التاني مع جميع المقدمات الطبيعية التي استند
بها الى التجربة كيف والقياس مساعد للتجربة في هذه
المقدمة قوله سواء كانت باعتبار تصور منها انها
تقل لا يذهب عليك ان العلوم والمعارف اذ ذكرت
والبسائط كما قرره العلامة لزم ذكر تصور
في العنوان دون غيرها بنا على قول من ذهب الى ان
مبادي داخلة فيها فلان المبادي التصورية غير منحصرة
في تصور حده المركب والبسيط وليس يذكرهما في العنوان
وجما قول وجيه اقول لا يذهب عليك ان ذكر المطلق
في العنوان لا يدل على ارادة جميع افراده كيف العلوم
والمعارف اعم من المذكورات في الكتاب فليس
الكتاب في جميع افرادها مع قبول العلوم وان كان
شاملا التصور المركب والتصديق بحاد والمعارف وان

كان شاملا لتصور البسيط والتصديق بحال لا يلزم ان
يكون الكتاب معنونا بالتصورات ان لا يلزم من جعل العام
عنوان الكتاب وجعل اجزائه ان يجعل جميع افراده
ويبنى مباديه ذلك كلام غير مناسب اما على قول من ذهب
الى ان المبادي جزء من العلوم فان وقوله ان المبادي
التصورية غير منحصر في تصور حقيقة المركب والبسيط ومن
مات المساه المفهوم مما صدق عليه فان المبادي التصورية
منحصرة في تصور الحقيقيات المركبة والبسيط ومركبا ولا تصور
خارجا عن البسيط والمركب نعم لا ينحصر في تصور مفهوم
البسيط والمركب وليس المراد منها ذلك واما على قول
من ذهب الى ان حصر العلم ليس المسائل او التصديق بها
بها فلان المبادي لما كانت شديدة الارتباط بها اجرا على
سبيل التغليب لم يبعد ان يدخل في العنوان على ان الاستاذ
قدس سره نقل في حاشية حواشي شرح المختصر عن الشيخ ان
خصوص المبادي التصورية جزء من جميع العلوم والابهري
في حاشية نقل عن الشيخ ان المبادي مطلقا جزء في
العلوم العقلية مطلقا وفي معنى القول الاول ويتعين
ذكرها في العنوان قوله تعالى يوضع الاصطلاح الثاني على
الاول قيل في وضع الاصطلاح الثاني على الاول
من المسامحة اقول لفظ كان في عبارته حتى من ومدفع ذلك
فانه يجيء بعد ذلك لكن لما وجد في اذ الى مناسبه الاول ايضا

من ه

عبارة

كان فيه منزعها عليه ايضا مما يشير كما قيل المجاز حقيقي
من الاشراك قوله لانه غير المعنى اللغوي اورد عليه في
حاشية انه يحكي المناقشة في العينية فان التعدي الى مفعول
واحد لا يستلزم كونه بمعنى التصور فان لفظ التصديق مثلا
متعدي الى مفعول واحد مع انه ليس بمعنى التصور تقول صدقت
واذعنت ان زيدا قائم ولا تقول اذعنت وصدقت زيدا
قائما واعترض عليه بان تلك المناقشة انما يتوجه لو استدل
العلامة على العينية بالتعدي الى مفعول واحد وكلامه
لا ينبئ عن ذلك وعلى تقدير الاستدلال به فالمناقشة مدفوعة
بان كلمة ان مع دواخل المبتداء والخبر فيكون مع مدخولها
في حكم مفعولين ولذلك وقعت موقعهما في باب علمت
والتعدي انه بحسب المعنى متعدي الى مفعولين اقول تلك
المناقشة غير موجهة على المقدمة القائلة بالعينية لان
ما نقله عن ائمة اللغة هو ان العلم متعدي الى مفعولين ثم ادعى
ان المعنى اللغوي هو التصديق فيتوجه المناقشة في العينية
الا ما ذكره بل صرح الشيخ الرضي بان العلم والمعرفة متحدان
في المعنى وان تعدي العلم الى مفعولين دون المعرفة ليس
بفرق معنوي بينهما كما نقلنا سابقا وما ذكره في دفع
المناقشة مع كونه كلاما على السند الاخص كما عرفت مندفع
بان لفظ التصديق لا يتعدى الى مفعولين اصلا اذ لا يقال
صدقت زيدا قائما كما يقال المعترض ان كلمة ان مع مدخولها

عابن ه

مُره

في حكم معقوليتي غير مفيد اصلا الا ان يراد اهل اللغة الذين يتعرض
الي معقوليتي ان نصب جوهري الجملة الاسمية لا بمجرد كون متعلقه
جملة بحسب المعنى الا يرى ان لفظ عرفت قد يتعدى الى ما
هو جملة بحسب المعنى كما يقول عرفت هذا الخبر بصدور القضية
وعرفت ان زيدا قائم مع تصريحهم بانه لا يتعدى الى معقوليتي
ومن البين ايضا ان لفظ التصديق لا ينصب جوهري الاسمية
اصلا قوله اي الثانية من الدهور ذكرت في حاشيتي اف
وبحج بذلك التقيد العلوم الوصفية فلها يختلف بحسب اختلاف
الاوضاع في الدهور لا يقال العلم بان الفاعل مرفوع في هذه
اللغة لهذه الطائفة المخصوصة لا يتبدل اصلا وكذلك
العلم بان الخمر مباح في شرع موسى عليه السلام لانا نقول المراد بقاؤها
على وجه العادي ابقا والمعقودة ههنا فان الحال عن
المنفعة الموقت يوصف بالزوال والعدم بالسبا اعترض
عليه بان فيه نظرا اما في السوال فلان نقيدا لعلوم بالحقيقة
المفسرة بالتفسير المذكور وليس لاخراج امثال ما ذكره من الوصفية
بل لاخراج ما يسمى بمثل تبدل الاديان او يتبدل الازمان
في دين واحد كحرمة الخمر وما يسمى بمثله بالتواطي على خلافه
كرفع الفاعل وما شابه ذلك من مسائل علمي الصرف والنحو ونظائرهما
واما في الجواب فلان حمل المثالين المذكورين على الغاية المقصودة
منهما ممنوع لان غاية الاول رفع الفاعل في هذه اللغة
مطلقا وغاية الثانية اباحة الخمر في دين موسى عم الا اجماعا

مطلق

فقد دعا يود يان الي هذين المثالين المقصود بيت
بشهادتها ولا يقدح في ذلك رفع الفاعل في لغة
اخرى ولا زوال اباحة الخمر في دين اخر كما لا يخفى اقول
فيها نظر اما فيما اورده على السوال الاول
اما ذكره من التاليين هو بعينه المثالان اللذي ذكرهما المعترض
غايته انه لم يقيد الحرمة والرفع بما قيده المعترض ولذلك
حكم بعض لهما بتبدل الاديان والاوضاع وذلك لا يدفع
السوال اصلا فان الزمان المعتبر فيها
فيده المعترض من العقدين من العلوم الحقيقة لزم ان يكون
جميع العلوم الوصفية كذلك اذا اعتبر العقود
اللايقة ولا يخفي ساعته على انه لا يخفى ان المسايل العلوم
الوصفية اما مقيدة بمثل هذه العقود او مطلقة وعلى
التقديرين لا يظهر التقيد لهما اما على الاول فظاهر واما على
الثاني المطلقة تصدق المقيدة الثاني ان كان
كلامه مبني على ان يكون اباحة الاحكام الشرعية الزعية
والوصفية كالنحوية مثلا مطلقا غير مقيد بمثل ما ذكره
المعترض من العقود فلزم ان يكون حكم دين موسى عليه السلام
باباحة الخمر غير مقيد في نفس الامر بزمان معين او دين
معين والامر لا يحسب الاوقات حتى يكون النسخ تخصيصا
له بحسب الاوقات كما هو التحقيق بل يكون حكمه اباحتها
في جميع الاوقات وليس الامر كذلك وكيف يتوهم ذلك

اوجي يلزم نسبة التعويض والسوق الى الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وكذا يلزم ان يكون معنى قولهم الفاعل مرفوع انه مرفوع في
جميع الاوقات في جميع الازمان حتى يكون الحكم المعلوم في
في لغة اخرى في وقت اخر وافعاله سبحانه لا تخلو من الحكم البتة
ليس كذلك حكم دين موسى عليه السلام باباحة الخمر مثلا مطلقة
بحسب الاوقات وحكم دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
بحرمتها مخصص كذلك الحكم موقت بمعنى عموما قبل زمان
نزول تحريمها وحكم النحوي برفع الفاعل حكم معين بلغة
معينة وذلك ظاهر واما ثانيا اورده على الجواب فلانه
مبني على المقول عما تقرر من ان غاية العلوم الالية حصول
غيرها ولا شك ان الفقه والنحو من العلوم الالية فلا يكون
الغاية مقصودة منها اما اول ما ذكره من رفع الفاعل
في تلك اللغة واباحة الخمر في ذلك الدين فانما ليس مسائلها
بل غاية النحو التوسل به الى المصالح الدنيوية والدينية
وغاية الفقه العملية تحصيل الفوز بالسعادة العظمى
التي هي نجاة الاخرة ولا شك في انتفائها من العاقل
بعد انطماس تلك اللغة ونسخ ذلك الحكم الشرعي قوله موضوع
الحكمة الى آخره قيل اعلم ان لكل علم من العلوم المدونة مسائل
ولها موضوعات فان رجعت هذه الموضوعات الى
امر واحد من جهة او نوعه كذلك منها او عرض ذاتي
او نوع عرض ذاتي منها [illegible] ذلك الامر موضوع لها

الجمع

سمي ذلك وان رجعت الى امور بالتفصيل المذكور من جهة واحدة يقال
لتلك موضوعه ولا بد من جهة بحث تلك الامور بها كما تحقق
في موضعه ثم القوم تارة يقولون في العلم يبحث عن اعراض ذاتية
لموضوعه وتارة يقولون يبحث عن اعراض ذاتية لموضوعات
مسائله قال الشيخ في الاشارات لكل واحد من العلوم
شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او احوالها وتلك
الاحوال الاعراض الذاتية ويسمى ذلك الشيء موضوع ذلك
العلم كالمقدار للهندسة وقال في برهان الشفاء ان
لكل واحد من الصناعات خصوصا النظرية مبادي وموضوعات
ومسائل ثم قال الموضوعات هي الاشياء التي انما تبحث
الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية
لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية
لهذا الموضوع او لانواعه او لعوارضه وبين هذين
القولين بحسب الظاهر تناف اذ الاعراض الذاتية لموضوعات
المسائل اعراض غريبة في الاغلب بالقياس الى موضوع
العلم وبالعكس فلذلك اضطرب اقوال المتاخرين
هناك فاختار بعضهم ان محمولات مسائل العلوم
يجب ان يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم ولما كان
الامر على خلاف ذلك في اكثر العلوم بناء على ان محمولات
مسائلها اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم عارضة
لا اخص احتاجوا الى معذرة فمنهم من ذهب الى ان

موضوع كل واحد من العلوم ليس امرا واحدا حتى يلزم ان
يكون محمولات المسائل اعراضا ذاتية بالقياس اليها
كما اختاره العلامة في موضوع الحكمة ومنهم من ذهب الى
ان موضوعه امر واحد الا ان المسائل التي محمولاتها
اعراض غريبة بالقياس اليه ليست من مسائل هذا العلم بل من
مسائل علوم اخرى مندرجة في هذا العلم واختار العلامة
الشيرازي رحمه الله في شرح الكليات واختار بعض آخر
ان محمولات المسائل لا يجب ان يكون اعراضا ذاتية لموضوع
العلم بل يجب ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات مسائله وفي
قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او
عوارض انواعه وهكذا الى آخر ما اعتبروه وها اقول لا تنافي
بين القولين اذ معنى قولهم في العلم يبحث عن اعراض ذاتية
لموضوعه انه يبحث فيه عن اعراض ذاتية لموضوعه من حيث
انه موضوع فيه مسلما في العلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم من
حيث هو ذو طبيعة اذا وضع من حيث هو جسم وقيل
الجسم ينقسم الى ما لا نهاية له لزم ان يكون محموله الوصف
الذاتي للجسم من حيث هو جسم ذو طبيعة واذا وضع
فيه من حيث هو هواء وقيل الهواء المحبوس في الماء
يندفع الى فوق بالطبع لزم ان يكون محموله العرض الذاتي
للجسم الذي هو الهواء من هذه الجهة وقس على ذلك وهم
في العلم بوجوه احدها ما صرح به من ان موضوع العلم من حيث

انه موضوع فيه نفس موضوعات مسائله فيكون اعراضه
الذاتية من هذه الحيثية نفس الاعراض الذاتية لموضوعات
المسائل فلذلك يقولون تارة محمولات المسائل اعراض
ذاتية لموضوع العلم وتارة يقولون انها اعراض ذاتية
لموضوعات المسائل فظهر ان لا تنافي بين القولين
ومنشأ الاشتباه هو الغفول عن اعتبار الحيثية المذكورة
فتأمل اقول لا تنافي بين كلامي الشيخ فانه لم يصرح في الاشارات
بان تلك الاحوال اعراض ذاتية لموضوع العلم بل اطلق
فيجوز ان يكون مراده ما صرح به في الشفاء من التفصيل
بل هو الظاهر على ما علم من قاعدة حمل المطلق على
المقيد و ح ينبغي حمل ما ذكره المتأخرون على الظاهر
ليوافق كلام الشيخ ويندفع عنه الاشكال بتعدد الا
مكان ثم بنى على ما ذكره الشيخ ان محمول المسائل قد لا يكون
عرضا ذاتيا لموضوعها بل اعم منه كالحرمة بالقياس الى
الربوا والصحة بالقياس الى النكاح المستجمع للشرائط
والاركان وبيع الولي مال الطفل من نفسه والاباحة
بالنسبة الى اباحة الصلوة الى اثبات الوقت والكراهة
للصلوة في المقبرة والاستحباب والوجوب
لصوم رمضان فان جميعها عوارض غريبة لموضوعات
مسائلها لكونها اعم منها وظن ان ما ذكره هذا القائل
على تقدير صحته لا يدفع ذلك فالوجه ما ذكرته في تعليقات

على هذا الشرح وحاشية التهذيب بان محمول المسئلة يكون
عرضا ذاتيا لموضوع العلم وقد يكون عرضا ذاتيا لانواعه
وقد يكون عرضا لاعراضه الذاتية وقد يكون لنوعه مع عرض ذاتي او
مع نوع عرض ذاتي على التفصيل المعلوم ولا يلزم ان يكون
محمول المسائل عرضا ذاتيا لموضوعها بل يجوز ان يكون اعم
منه بشرط ان لا يتجاوز عن موضوع العلم وح يندفع
المذكوره فان تلك المحمولات وان كانت
اعم من موضوعات المسئلة لكنها لا يتجاوز موضوع
الفقه الذي هو فعل المكلف هنا وما نقله عن العلامة
الشيرازي مما يحل به هذا الشكل المنقول عنه عن
مثله وكيف يلزم احد ان المسائل التي محمولاتها اخص
من موضوعات العلم خارجة عن العلم داخلة في مسائل
علم آخر موضوعه تحت ذلك العلم اذ يلزم ان يكون اكثر
مسائل العلوم او كلها خارجة عنها مثلا يكون احوال
الفلكيات والعنصريات وفصل النبات والحيوان
والانسان خارجة عن العلم الطبيعي وخواص الواجب والعقول
خارجة عن العلم الالهي داخلة في علم آخر موضوعه تحت
هذين العلمين وبطلانه بين ثم ابن ذلك العلم وما اسمه
وكذا الاحوال المخصوصة بالمبايعات والمناكحات
والجراح وغيرها يكون خارجا عن الفقه داخلا تحت علم
آخر مندرج تحت الفقه وكذا احوال المبتدا والخبر واقسام

الاسما

الاسماء والافعال والحروف في علم النحو الى غير ذلك مما لا
يتفوه به من له ادنى دربة فضلا عن مثل هذا العظيم الذي
هو من نوادر الدهور والاعصار رئيس ارباب النظار بشوارق
الانوار ثم اعتمد في التوفيق بين كلامي الشيخ بمقتضى
ان يكون جميع الاحوال التي هي اخص من موضوع العلم عرضا
ذاتيا فانها اعراض ذاتية للمعلوم من حيث انه الفرد الذي
للحال المخصوص به مثلا يكون احوال الجسم الطبيعي
بالنسبة الى الموجود المطلق الذي هو موضوع علم الالهي عرضا
ذاتيا له لانه اذا وضع الموجود من حيث انه جسم طبيعي تكون
احوال الجسم الطبيعي عرضا ذاتيا له من هذه الحيثية واحوال
الكرة المتحركة بالنسبة الى الكرة التي هي موضوع علم الاكر
عرضا ذاتيا له على هذا القياس فيلزم اختلاط مسائل العلمين
بان يكون جميع العلوم علما واحدا هو الالهي قوله ليس
موضوع الحكمة امرا واحدا اصلا الا لما ذكره العلامة في قوله
والا لم يجز ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها لما
عرفت فانه يجوز ان يكون الاعراض المختصة بانواع موضوع
العلم عرضا ذاتيا لموضوعه من حيث انه موضوع فيه بل لعدم
رجوع موضوعات مسائلها الى امر واحد لاعتبار قيود
مختلفة في موضوعات اقسامها ومحمولات لكل قسم منها
اعراض ذاتية لموضوعه من حيث انه موضوع فيه ولا حاجة
الى التخصيصات التي ارتكبها العلامة ثم للناظرين في هذا

الكتاب في المقام كلمات ضعيفة لا يطول بما يوردها
لانه عدم رجوعها الى امر واحد وان موضوع الطبيعي وهو
الجسم الطبيعي من حيث وقوعه في التغير مندرج تحت
الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي وكذا المقدار
الذي هو موضوع الهندسة والعدد الذي هو موضوع
الحساب بل بدن الانسان من حيث يصح ويزول عن
الصحة كلها مندرج الموجود المطلق ولا يتوهم
ان الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي مقيد
بقيد يخرج الامور المذكورة فان القوم جعلوا الموجود
المطلق مثالا للموضوع الذي ليس مقيدا بشيء ثم نقول
لا يخلو من ان يكون القيد المخصوص معتبرا في موضوع العلم
الاعلى اولا وعلى الاول ان يكون المقيد بذلك القيد
مباينا لموضوع العلوم الموضوعة تحته اوضا ولا لزم انه
كان ... لم يكن اعلى بل وان كان ... لم يصح ما ذكره
من ان موضوعات اقسام الحكمة لا يرجع الى امر واحد لاعتبار القيود
المخصصة المفروض ان القيد المخصص لا يخرج موضوعات
اقسامها وعلى الثاني لا يصح الحكم باعتبار القيود المخصصة
في موضوعات اقسامها مطلقا لعدم اعتبارها على هذا
التقدير في العلم الالهي على وجه يكون موضوعات اقسامها
مندرجة موضوع الاعلى فلا تم ما ذكره قوله ... بحث ان
تقرره فنقول انما ... هذا التقييد ... بحمل تلك الاشياء التي

في موضوعات اقسام الحكمة ما يصح ان يكون تلك الاحوال
المشتركة اعراضا ذاتية وليس كذلك اذ من جملتها الموجود
المطلق الذي هو موضوع الحكمة الاولى لهم والاحوال
المشتركة ليست اعم منه فاي حاجة الى هذا التقييد اقول
مبنى كلامه قدس سره على ما اختاره من ان موضوع
الحكمة ليس شيئا واحدا بل اشياء متشاركة في امر واحد هو
الوجود المطلق او الخارجي فلا يكون الاحوال المشتركة من
الاعراض الذاتية لها لكونها اعم منها فلا بد من
اعتبار القيود المخصصة لها المساوية لها ثم اني ذكرت
في حاشيتي ان هذا التعسف فان مقتضى البراهين الموردة
على تلك المسائل ليس الا ثبوت تلك المحمولات لها لا اثبات
كل منها بما يخصه بل لا يلتفت اليه اصلا وقد نص في الشفاء
على ان المحمول اذا اريد تخصيصه فلا يخصص بمجرد النسبة الى
الموضوع اذ لا فائدة فيه بل بوجه آخر متعلق بعرضه على انا
نقول هذا التخصيص والتقييد اما على وجه التفصيل وهو
... او على وجه الاجمال بان يقال هذا الكل ممكن محتاج باحتياج
يخصه وذلك لا يخرجه عن كون مفهوم المحمول عارضا لكل
فرد منه لامر اعم لان مفهوم المحتاج باحتياج يخصه صادق
على كل فرد منها لكونه ممكنا وهو امر اعم واعترض عليه بانه
ذكر العلامة ان موضوع الحكمة ليس شيئا واحدا بل هو اشياء
متعددة ولا شك انه ... تلك الاشياء وهي موضوعات

الممكنات صح

اقسامها التي هي الحكمة الالهية والطبيعية وغيرها وان محمول
كل قسم من تلك الاقسام يحمل على موضوعه او على ما يندرج تحته
حسبما فصل في موضعه والامر العام ان حمل على موضوع قسم
منها يكون عرضا ذاتيا له فذلك وان حمل على موضوع قسم
يكون احص منه لابد من تقييد الامر العام بما يجعله مخصوصا
لموضوع هذا القسم وهذا معنى تخصيص الامر العام الواحد
واحد من تلك الاشياء فان هذه الاشياء موضوعات العلم
موضوعات الحكمة لا ان معناه تخصيصه بواحد واحد من
تلك الاشياء كما حسبه هذا القايل اذ لا يقول به طالب جبلي فضلا
عن عالم نحرير غايته الامر ان ظاهر كلام العلامة يدل على ان
تخصيص العام في كل من تلك الاشياء ولجيب ليس كذلك مساكه

اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان ما وجه به كلام
الاستاد قدس سره لا يرتبط بربط معنوي وادوذاك في
وادو شتان ما بين المريد والمراد اذ قد صرح قدس سره مفصلا
بهذا الكلام بان الامور العامة محمولات في قسميها يثبت فيما ذكر
للاعيان بعتدا بما اشرنا اليه من المخصص اما مطلق ابناء على
ان العرض الاعم مطلقا عرض غريب واما على تقدير ان كون
عروضها الاعام عرضي بناء على ما ذهب اليه بعضهم من ان
العارض لامر اعم ذاتي ليس من الاعراض الغريبة فقد حكم قدس
سره بالامور العامة محمولات في قسميها الذي هو تحت الامور العامة
وهو في بانه يجب تخصيص تلك الامور بناء على المختار من ان العارض

لامر اعم مطلقا عرض غريب ومن البين ان الموضوع في بحث الامور
العامة ليس خصوصيات الانواع اذ البحث فيه عن ان الجوهر مثلا
ممكن او العرض ممكن ولا عن ان الجسم الطبيعي مثلا محتاج الى
العلة والمقدار يحتاج العلة الى غير ذلك فليس الاحتياج الى
القيود المخصصة   المحمولات التي هي الامور العامة
لما ذكره المعترض من حملها على موضوع قسم منها يكون احص
منه اذ لا يحمل الامور العامة في قسميها على موضوع قسم الحكمة
اصلا فان مسايلها هي الاحوال المشتركة بين الاشياء او بين الجميع مثل
قولهم الممكن محتاج الى السبب المقدم لايجاد والعلة مقدمة
على المعلول الى غير ذلك وليس فيها حمل شيء منها على خصوص
الجسم الطبيعي والمقدار والعدد حتى يقال انه يجب تقييد
بما يخصصها بتلك الموضوعات فظهر ان حكمه بوجوب
التقييد بالمخصص ليس كما حسبه المعترض مبنيا على حمل الامور
العامة في قسميها على موضوعات اقسام الحكمة لان الامور
العامة في قسميها ليست محمولة على تلك الخصوصيات اصلا
وقد ذكر الاستاد قدس سره انها محمولات في قسميها ونقول
عموم المحمول اما هو بالنسبة الى عنوان الموضوع او بالنسبة
الى افراده وعلى الاول لا حاجة الى التخصيص لان محمولات
الامور العامة ليست اخص من عنوان موضوعاته وعلى الثاني
لا [illegible] [illegible] الى المخصص لا محالة يكون امر كلما شاملا
لجميع افراد الموضوع او [illegible] تخصيص القيود المخصصة لكل

فرد فرد فالمحمول مع القيد المخصص اعم من كل فرد من الافراد
ويعود للمحذوم قوله واستحواذ الامور العامة الخ قيل هذا
جواب آخر عن السوال الذي اشار اليه بقوله فان قيل مسلم
ان الاحوال المذكورة هي نفس الامور العامة مع كونها موضوعات
في قسمها استمدادا بان الامور العامة المذكورة التي هي الوجوب
والامكان والوحدة ونظايرها اذا جعلت موضوعات في قسمها
لم يكن البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان اذ ليست
افرادها موجودات عينية حتى يصل الحكم الوارد عليها
الى الموجودات العينية فلا بد ان يقال هي محمولات تثبت هناك
للاعيان بان كان المراد بقول الوجوب اما ذاتي او غيري
ان الواجب اما واجب بالوجود الذاتي او الغيري وبتوهم
الوجود الذهني يتحقق ان الموجود العيني متحقق بنحو آخر
من الوجود اما اشار الى ذلك وعلى هذا القياس معنى ان الامور
العامة بالمعنى المذكورة لا يصح حملها على الاعيان مواطاة
فاما ان يراد بالمحمولات ما هو اعم منها او من اجزائها واما
ان يراد بها المحمولات بالحمل الاشتقاق اقول قد حققنا في الاشتقاق صح
حواشي الشرح الجديد للتجريد ان الامور هي المسماة كالواجب
والممكن والواحد ونظايرها لا مبادي الاشتقاق كالوجوب
والامكان والوحدة والشارح نقل كلام هذا الفاضل فيما حشى
ذلك به الشرح ولا شك انه يكون البحث عن احوال الموجودات
الخارجية ثم انه رجع منها من ذكره وجعلها مبادي الاشتقاق

والمبادي

والمبادي انه لا يصح جعل تلك المبادي محمولات على الاعيان
ويكفيه ما ارتكب من التعسف في توجيه بادة بجعل المحمول على
جوهره واخرى بجعل الحمل على الاشتقاق وانت خبير بانه اذا
التعسف ارتكب مثل هذا التعسف جاز ان يكون تلك الامور موضوعات
في قسمها ويكون يتعدى الحكم منها الى معروضاتها بطريق الحمل
الاشتقاقي بان يحكم على الامكان مثلا بانه علة الاحتياج
ثم يتعدى الحكم الى معروضاتها بان يقال الممكن متصف بالامكان
فيكون متصفا بعلة الاحتياج فبمثل هذا التعسف يصح جعلها
موضوعات بان يراد بها جهة والموضوعات كما صح جعلها محمولات
على جهتها ثم اني اوردت في حاشيتي على قوله وانت خبير
اه ان معنى البحث على احوال الموجودات الخارجية ان
يكون افراد الموضوع موجودة في الخارج ولا شك ان الامور
العامة تصدق على الموجودات الخارجية ولو صح ما ذكره
لورد مثل ذلك على الامور الخاصة ايضا فان مفهوم الجوهر والعرض
واقسامها الكلية التي يبحث عن احوالها في الاقسام الخاصة ليس
موجودا عينيا عنده لانه ينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج
واعترض عليه بانا لا نم ان الامور العامة المذكورة التي هي
الوجود والوحدة ونظايرهما يصدق على الموجودات
العينية كما حقق في موضعه ولا نم ايضا انه يرد مثل ذلك
على الموجودات الخاصة كالجوهر والعرض واقسامها الكلية
لان افرادها موجودات عينية بلا ريبة ولا نم ايضا ان

العلامة قدس سره ينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج فانه قد صرح
في تصانيفه ان كل واحد من الجنس والفصل والنوع متحد مع
اشخاصها الخارجية ذاتا ووجودا في الخارج فيكون لا محالة
موجوده فيه غاية الامر ان لا يكون موصوفه بالكلية فيه او لكن
قد وافقنا في حاشية الشرح الجديد للتجريد على ان الامور
العامة هي المشتقات وقد حققنا ذلك هنا كما لا مزيد عليه
بل ذكرنا ما لا يحتاج الى مزيد بيان لانه ذكر وجه حصر الكلام
في المقاصد الستة ان المقصد الاعلى فيه هو العلم بالمبدا والمعاد
والعلم باحوال المعاد يتوقف على العلم بالنبوات وهي على العلم
بالالهيات وهي على احوال الممكنات وتلك الاحوال اما
مشتركة بين قسميها وهي الامور العامة او لا وهي الامور الخاصة
ومن البين ان المراد بالاحوال هنا الاعراض الذاتية والمعتبر
فيها الحمل بالمواطاة كما تقرر في موضعه وايضا كان الامور
الخاصة هي الجوهر والعرض دون الجوهرية والعرضية فالامور
العامة ايضا هي الوجود والواجب والممكن دون الوجود
والوجوب والامكان وذكر تلك المبادي من قبيل المسامحة
المشهورة ومدار منعه الاول على ان يكون الامور العامة
مبادي الاشتقاق وهو خلاف التحقيق وخلاف ما اعترف
به في حاشيته على شرح التجريد وخلاف ما ينادي عليه
كلام الاستاد هاهنا ومدار المنع الثاني والثالث على
ان الاستاد قدس سره ينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج

ع في تصانيفه قدس سره منهم من زعم ذلك بحيث لا يخفى على من
له ادنى مسكة قال في حاشية المطالع واعلم ان الكلي ما وجود
في الخارج غلط كما ذكرنا خصوصيته متعينة متميزة اذا انفردت
ضعفت عن فرض الشركة فيه بالحمل على كثيرين فلا وجود في
الخارج الا للاشخاص فليس في الخارج موجود مشترك بين
كثيرين ولا موجود اذا تصور هو في نفسه لم يمنع تصوره من
الشركة فيه او عرض له هناك الكلية بمعنى والنسبة الصحيحة — بمعنى
للحمل على امور متعددة نعم في الخارج موجود اذا تصور
وحذف مشخصاته عرض له هناك الكلية لا بمعنى الاشتراك
بل بمعنى اخر هذا كلامه واشتهار ذلك مغني عن البيان
لكن عن الفضل الشعر بالشعب بطاير على الشعب وما نقله
عنه من اتحاد الجنس والفصل مع الاشخاص في الوجود
فهو عنده بمعنى انه لا وجود للجنس والفصل الا وجود
الشخص الذي ينسب اليهما بالعرض كما يقال اتصاف الجسم
والسطح بالكون ذا حد لا بمعنى ان للجسم اتصافا حقيقيا
به بمعنى ان المتصف حقيقة به هو السطح وينسب الى الجسم
بالعرض وبالجملة لو لم يحمل على مثل ذلك لكان نقضا لما
صرح به في ما لا يحصى من المواضع وما ذكره في شرح السند
لا يصلح سندا الا بالفرض اذ ان صرح بوجود الكلي
الطبيعي في الخارج لم يلزم كذب قول من قال بانه يمتنع
وجوده بل انما يتوصل به المطالب بالنقل فقط وبصريح

الفعاله

يدل تلك مما لا يمكن انكاره فلو صرح في موضع اخر بخلاف ذلك كان
مناقضا لنفسه وهذا على تقدير الشرك ع اذكر توجيه كلامه
قوله بل يجب ان يقال الخ اورد عليه في حاشيتي ان
موضوعات المسائل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم
فاذا جاز كون تلك الامور محمولات فلنجز كونها موضوعات
في قسمها لانها لا محالة يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم على
هذا التقدير واعترض عليه بان ذلك غايته ان لو كانت الامور
العامة المذكورة مما يصح حملها على الاعيان مواطاة او محمولات
عليها اشتقاقا اقول قد عرفت ان الامور العامة هي محمولات
دون مبادئها كما اشير اليه كلام العلامة الطوسي في التجريد و
بيناه في حواشي شرح التجريد بما ليس عليه مزيد قوله بالبقاء
اثرها ابد الاباد وقيل وذلك لان القوة العاقلة قوة
الكمال اثرها قبول العلوم والمعارف وهو يبقى ابدا كما حقق
في موضعه والقوة العاملة قوة فعلية اثرها صدور الافعال فهو
ينتفي بعد خراب البدن فان قلت قد سبق ان التحلي بالصور
القدسية وملاحظة جمال جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله
وشأن من مراتب القوة العاقلة ولا شك انها من الامور الباقية
ابدا كان فان كانت من اثارها يكون القوة يبقى اثرها ايضا ابدا
وان لم يكن من اثارها لم يصح عدها من مراتب القوة المذكورة قلت
مراتب القوة لا يجب ان يكون من اثرها وقد يكون باستعداد
اثرها وقد يكون ما يقتضي اثرها اللازم والجزئيات المذكورات

آثار القوة العاملة اليها فلهذا اعد
من مراتبها اقول لا يخفى ان ما يتفرع

من يقتضي الله … شيئي يكون اثرها بواسطة فالوجه في الجواب
ان المراد بالاثر القريب والجزئيات المذكورات
اثرين بوسطي للقوة العاملة بل اثرها القريب هو الاعمال
المودية اليها وهذا الفاضل اطلع على ذلك في اثناء ذلك
اراد ان يغيره لئلا يظهر الامتحان فورد عليه بالا يرد على
الماجد فاكتسابها تحصيل للحاصل اورد عليه
في حاشيتي ان تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل غير
محال بل واقع وتحصيل الحاصل بغيره غير لازم واعترض عليه
بان مرجع ما ذكره العلامة هنا الى قياس خلق وسبر ان
يقال اريد بتحصيل التصور والتصديق تحصيل المجهول
من جهة التصور من جهة التصديق تولا ذلو لم يرد هذا او
اريد ما هو المتبادر من العبارة يلزم تحصيل الحاصل
بعين ذلك التحصيل لان تحصيل الحاصل بهذا الطريق
يقتضي ان يتعلق التحصيل بما لا يكون حاصلا قبل
تعلق هذا التحصيل به وبتحصيل يتعلق هذا التحصيل لا
يعني بتحصيل المجهول الذي هو الدعوى ان اراد الكيفية بالاد
هذا المعنى فظاهر ان تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل لازم
على التقدير المذكور وتامل احوال ما ذكره دعوى بلا معنى
لان الصورة الحاصلة والمجهول من جهة التصور متغايران
متغايران قطعا فاذا اريد يتعلق التحصيل بالصور الحاصلة
التحصيل بغير ما اتصفت بالحصول للاخوذ فيما لم يفد ذلك

الا هذا المعنى فعلى تقدير بعض الدعوى
ولو ان يكون هذا الدعوى صح

قد

عن المحصول من جهة التصور علة الامراني كونا المعياف
ذهني وذلك ظ جدا على انا نقول اذا صح علمه على
ما هو ظاهر العبارة فالباعث عن الصرف عنه كما اعترف به ثم
قال بعض الافاضل في هذا المقام فيه بحث لانا نمنع لزوم
ذلك لو كان قوله بحاصل اراجعا عن مفهوم التصور
ما سالة على طريق الوصفية واما اذا كان خارجا عن مفهومه فلا
لانا نمنع اكتسابه للشيء الذي هو هذه الماهية اعني الصورة
الحاصلة ولو صح ما ذكره لم يصح تقسيم العلم الى البديهي
والكسبي ويحتاج في قوله اما ان يطلب تصور او يطلب
التصديق بها الى التاويل هذا الكلام وفيه من الخبط ما لا
يخفى لانه رحمه الله لم يرد ان احد قسمي المنطق لاكتساب مفهوم
التصور والاخر لاكتساب مفهوم التصديق كيف وهو جمع
اسم جميع التصورات والتصديقات فهو نافي في ارادة
الماهية من حيث هي واعترض عليه بان فيهما نظر اما في المنقول
فلان من البين ان حصول الشيء يمانع عن تحصيله بعده سواء
كان الحصول وصفا له او ماخوذا في مفهومه كيف ولو كانت
امتناع التحصيل مختصا بحال الوصفية لزم ان يزول الا
متناع اذا اعتبر مجموع الموصوف والصفة ووضع بازائه
اسم كما في اسم العلم الموضوع بازاء الصورة الحاصلة
فيكون تحصيل الحاصل ممكنا او تحصيل الصورة الحاصلة محالا
وان اتحد معناهما وتقسيم العلم الى البديهي انما هو لاحتياج

[illegible] النظر والى الكسبي الذي يحتاج حصوله اليه باعتبار
الحصول الذي به ما دامت الصورة على الاباعتبار حصول
الوصف له بعد كونه عليه فلذلك يستقيم واما في الايراد
فلان كون المنطق لاكتساب هذه الماهية التي هي الصورة
الحاصلة لا ينافي ان يكون اكتسابها في الافراد فلعل
مراد العلامة ان المنطق لاكتساب مفهوم التصور والتصديق
في الافراد فلا يصح هذا الكلام اقول فيهما اما في محصل المنقول
ان اتصاف الشيء في الواقع بالحصول يستلزم امتناع
تحصيله ثانيا ولا يلزم من كون الوجود معتبرا في مفهوم الشيء
اتصافه في الواقع به الا يرى ان مفهوم الموجود المطلق
والموجود الذهني يمكن اتخاذهما في الذهني والملازمة
المذكورة في قوله ولو كان امتناع تحصيل الحاصل الخ
ممنوعة لان هذا القائل ادعى ان يكون الشيء متصفا بالحصول
بحسب نفس الامر يابى ان يقال تعلق التحصيل به دون
اشتمال مفهومه على الحصول واللازم منه انه اذا كانت الصورة
متصفة في الواقع بالحصول لم يتعلق التحصيل به واذا لم
يكن كذلك امكن تعلق التحصيل به وان كان مفهومه مشتملا
على الحصول وظاهر انه لا يلزم من ذلك انه اذا وضع بازائه
اسم كلفظ العلم يكون تحصيله ممكنا وتحصيل الصورة
الحاصلة مستحيلا مع اتحادهما في المعنى واما الثاني
فلان مقتضى كلام القائل ان ما يعتبر الحصول في مفهومه يمكن

تعلق التحصيل به دون ما يعرض الحصول فانه لا يمكن تحصيله
لاستحالة تحصيل الحاصل ولما كان مفهوم الصورة الحاصلة
متضمنا لافراده كانت التصورات والتصديقات التي عز
هي افراده من القسم الثاني فلا يمكن تعلق التحصيل بها
نعم يمكن تعلق التحصيل بمفهوم الصورة لا في ضمن الافراد
لانه من القسم الاول فتامل قوله لم يستند الانحصار الخ وقلت
في حاشيتي فيه بحث اذ يمكن بيان الانحصار بان العلم اما
اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو التصديق او لا
وهو التصور سواء كان متعلقه الوقوع او اللاوقوع وغيرهما
فظهر انحصار العلم في القسمين من غير استناد الى انحصار المعلوم
فيما يتعلقان به واعترض عليه بان فيه نظرا لانه ان اراد
بادعان وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة يصير حاصل التقسيم ان العلم اما ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة واما ادراك غيرها فيكون
انحصار العلم في هذين القسمين مستندا الى انحصار المعلوم
فيما يتعلقان به وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه حتى تبيينيه ص
يظهر صحته وفساده واقول لعل المبين ان الاذعان ادراك مخصوص
معلوم بالوجدان ممتاز بخواصه عن الادراك المسمى بالتصور
وليس امتيازه عنه بالمعلوم فانها قد يتحد ان في المعلوم
كما في تصور المسايل والشك والوهم ولذلك قال الاستاد
وغيره من المحققين التصور امر لا حجر فيه متعلق بكل شيء فيتبين

انحصار

٦٠

انحصار العلم في القسمين مستندا الى انحصار المعلوم بل لا يصح
التقسيم المشهور على انحصار العلوم فيما يتعلقان
به لان القسم الاول في ذلك التقسيم اعم من التصديق ومن
التصور المتعلق بمتعلقه كما ذكرناه والمعترض على وابه لم
يلاحظ ذلك فاورد عليه ما لا يرد عليه قوله ههنا
اشارة الى ان المقدمة يطلق على معنى اخر واما الى خصوصه
المعنى وكونه واحدا او اثنين فلا اشارة له اليها واجيب
بانه يشير الى حصول هذا المعنى المعام بها وهو المراد لا
انه يشير لكل واحد والجواب لا يخلو عن تعسف اقول لا نم
انه تعسف لان الاشارة قد يكون المتحدكم بالنسبة
الى العالم الذي عسى ان يكون واصلا قوله جعلت
جزء قياس وحجة منهما سؤال المشهور وهو انه لا حاجة
الى ذكر القياس لاغنائه ذكر الحجة عنه واجيب عنه اشارة
الى اصطلاح اخر به صرح في رسالة الشمسية وهو ان
المقدمة يطلق على قضية جزء قياس فذكر لفظا وللتردد
في الاصطلاح اقول اذا ثبت هذا الاصطلاح الاخر
كما اعترف به فلا وجه للتردد وايضا لا يصح هذا التوجيه
لانه صرح بانه يطلق على معنيين اخرين وعلى هذا
التوجيه يحصل معان ثلثة سوى المعنى الاول وهذا
التوجيه مما اشتهر بين الطلبة في عبارة حاشية الشمسية
ما ليس فيها لفظ الحجة وقد اوردت عليه في حاشيتي

على تلك الحاشية انه قدس سره في حاشية المطالع صرح
بالمعنيين وذكر هذه العبارة لبعضها وهذا قرينة على انه
لم يقصد ذلك ثم ان هذا الفاضل زاد في الطنبور نغمة
واجرى هذا التوجيه في لفظ حاشية المطالع مع ذكر
المعنيين فيه صريحا قوله وكان هذا الثاني اعم قيل نقل
عن العلامة قدس سره في حاشية المطالع صريحا المعنيين
انه قال انما قلت كانه لم اجزم بذلك وان كان كذلك في
الواقع لاحتمال كونه غير قائم ولا حوم في ان احتمال النقيض
يقدح في الدوام فكيف يقوله بانه كذلك في الواقع ويحتاج في
تصحيحه الى التكلف بان يحمل قوله وان كان كذلك في
الواقع على انه كذلك في الواقع بحسب الظن ثم لا ابدا
معنى ان يحتمل هذا التخصيص وان هذا الاحتمال رجوع
حتى تم ما ذكره قدس سره ولم يات هذا المحشي بشيء من ذلك
والاولى ان يقال هذه العبارة يحتمل معنيين احدهما هو المعتاد
بحسب العرف العام وهو ان يراد به ما يتوقف عليه صحته بعد
العماده وبحصله فلا يدخل فيه الاجزاء فان اهل العرف لا
يطلقون على اجزاء الشيء انها يتوقف عليها صحته بل يقولون
انها يتوقف عليها ذاته والثاني هو المعنى المعتاد عند اهل
العلوم العقلية وهو يشمل الاجزاء والشرائط فان ما يتوقف
عليه ذات الشيء يتوقف عليه صحته ضرورة ثم ما لم يحصل
ذاته لم يتصف بالصحة وهذا المعنى اليق بالصناعة فلذلك

ان يراد به ما يتوقف عليه الترتيب سوى
المقدمات فيكون النسبة بينهما المباينة
ان قلت هذا الكلام عار عن الاستلزام
اذ يجوز ان يقولك لم اجزم بان زيدا
قائم وان كان زيد قائما في الواقع لاحتمال صح

زعمه ولم يجزم لقيام الاحتمال قوله الضروري في الشروع توقفه
على تصور العلم بوجه ما اورد عليه في حاشيتي ان الشروع
في العلم كما صرح به قدس سره في حاشيته على شرح الرسالة
الشمسية عبارة عن الشروع في بعض اجزاء فيكون موقوفا
على تصور جزء العلم لا على تصوره واذن تصور مسائل
العلم وتحصيلها بدون تصور العلم غير ممتنع واجيب عن ذلك
بان الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من اجزائه بقصد تحصيل ذلك
الشيء وهذا امر ادعم بما ذكروه في تعريف الشروع الا يرى
ان الخارج من المجلس بقصد السوق مثلا لا يقال انه شارع
في جميع الاسفار التي يصلح هذه الحركة ان يكون مبدأ لها من البلدان
المتباعدة فيكون من خرج من بيته   واحده شارعا
في سفر المشرق والمغرب وما بينهما من السموات المفروضة
الغير المتناهية واعترض بان فيه نظرا اما اولا فلان الشروع
في الشيء لو كان مشروطا بقصد تحصيل لزم ان يكون من تصور
جزاء من طريق وقطعه حتى قطع اكثر الطريق المذكور لم يكن
شارعا فيه مع انه قطع اكثره وكذا من تصور مسئلة مسئلة
من علم وحصلها حتى باد ذهنه وفسادها اظهر من ان يخفى
واما ثانيا فلان القصد معتبر في السفر وهذا من قطع طريقا
مشتركا من بلدين قاصدا احدهما بعينه يقال انه سافر الى
هذا البلد ولا يقال انه سافر الى البلد الاخر ومن قطعه
قاصدا البلد الاخر يحكم على عكس ذلك وليس القصد

السوق لا يصدق عليه انه مسافر ولا انه شارع في السفر شيئا
القصد المعتبر في السفر ويصدق عليه قطع بعض طريق بلد
كذا وانه شارع في قطع طريقه لعدم اعتبار القصد فيه
فظهر ان القصد معتبر في السفر لا في الشروع في الشيء كما توهم
هذا القائل اقول هذا الفرق لم يسل اصل الشبهة بحيث
عن بل اصدرها بقوله قلت وغيرها ذكرته من تصريح
شيخنا قدس سره بان الشروع في الشيء عبارة عن الشروع
في جزء من اجزائه الى قوله الشروع في العلم كما صرح به العلامة
في حواشي شرح الشمسية عبارة عن تحصيل بعض اجزائه
وهذا النقل غير صحيح اذ ما ذكره قدس سره في تلك الحواشي
ما نقله بعينها من النرق بالا يخفى ما ان الشارع في تحصيل
للجزء الاول شارع في تحصيل الكلام وان لم تحصل جواني
اجزائه وعلى ما نقله لا يكون شارعا فيه فقد جمع بين الاشكال
والتغيير كما يرى ثم فيما ذكره في الجواب انظار اما اولا ففي قوله
الشروع في الشيء لو كان مشروطا الى آخره فان الملازمة
المذكورة مسلمة وفساد التالي ع بل هو عين النزاع الاغير كيف
لا وقد اعترفوا بان الشروع فعل اختياري فكيف يتعلق الفعل
الاختياري بما لا يكون متصورا للفاعل فان الفعل الاختياري
مسبوق بالقصد والقصد مسبوق بالتصور ومن هنا يظهر
فساد ما زعم في الوجه الثاني من ان القصد غير في الشروع في
الشيء كما ستطلع هناك واما ثانيا فلان قوله ليس القصد معتبرا

في قطع الطريق غير مسلم لما مر آنفا فانه اشار بقوله لما مر الى
ما ذكره من انه لو اعتبر القصد لزم ان يكون من قطع من الطريق
حتى قطع اكثره بدون قصد قطع الطريق المذكور لا يكون
شارعا فيه مع انه قاطع لاكثره وقد علمت ان بطلان
ذلك بل الكلام فيه وكيف لا يعتبر القصد فيه انه فعل
اختياري كما اعترف به هو وغيره ولو لم يعتبر القصد في الشروع
في الشيء لزم ان يكون من تلفظ بسم الله الرحمن الرحيم او
ببعض اجزائه او بالحمد او ببعض اجزائه شارعا في جميع الكتب
التي هما من الكلمات جزؤها مع انه لم يخطر بباله تلك الكتب
سابقة بل يكون شارعا في الكتب التي لم يدون بعد ويصدق
عليه انه ملتبس بمضمونها وفساد ذلك اجلى من ان يخفى واما ثالثا
فلان قوله ليس القصد معتبرا في قطع الطريق غير مسلم اذ
من البين انه اذا نقل النائم من مكان الى مكان او بحث اهل
مكان لا يقال انه قطع الطريق كما لا يقال انه سافر اليه ولا
انه ذهب الى ذلك المكان ونحو ذلك ظاهر احد فظهر فساد
قوله فظهر ان القصد معتبر في السفر لا الشروع في الشيء
واما رابعا فلان في كلامه تناقضا لانه صرح انفا بان
الخارج من البلد بقصد السوق لا يصدق عليه انه شارع
في السفر ويلزم منه ان يعتبر القصد في الشروع في السفر الذي
هو من افراد الشيء فلا يصح قوله ان القصد غير معتبر في الشروع
في الشيء وينتفي دفع السابق بان القصد هنا غير معتبر في

الشروع المبحوث عنها لا يعتبر فيه التصديق بخلاف الشروع
ان اعتبار التصديق في تحصيل العلم بحيث لا يمكن انكاره فان
من حصل له العلم بغيره اجازه لا يقال له انه حصل العلم
نعلم ان ما ذكره يسقط لا يخفى حاله على ذي بصيرة قوله
وعلى التصديق بترتب فايدة عليه قيل اقول توقف الشروع
في العلم على التصديق بترتب فايدة عليه في حيز المنع اذ
قد عرفت ان الشروع في العلم عبارة عن تحصيل بعض
اجزائه فيكون تحت المطلق باعتبار هذا التحصيل وتوقف مطلو
ذلك على التصديق بترتب فايدة عليه لا على التصديق
بترتب فايدة على العلم اقول هذا مبني على ما توهم تحقق
الشروع في العلم في هذه الصورة وقد علمت فساده ثم
فرض تسليمه يمكن ان يقال ان غرضه راجع الى الشروع لا
الى العلم وهذا وان كان فيه نوع تكلف من حيث ان
الضماير السابقة راجعة الى العلم لكن ليس ابعد من التعسفات
التي ارتكبها هذا القايل في بعض المواضع وليس ابعد من
السوال قوله بطريق الاستفادة والافادة قيل بطريق
الاستفادة والافادة لانه لو كان الشروع فيه بطريق
الاكتساب بنفسه لا حاجة له الى الالفاظ والعبارات
فلا يفيده تلك المباحث بصيرة في الشروع فضلا عن زيادتها
هذا ما اراده قدس سره بهذا الكلام وفيه بحث لان
مباحث الالفاظ تفيد بصيرة في الشروع في الفن باي طريق

كان

٦٢

كان لان من جملة مباحث الفن ان دلالة الالتزام مهجورة
في الحدود التامة كلا وبعضا ودلالة التضمن مهجورة كلا
لا بعضا ودلالة المطابقة معتبرة كلا وبعضا وبيان ذلك
يتوقف على تقسيم الدلالة وبيان اقسامها وذلك من
مباحث الالفاظ وايضا جعلوا الكليات الخمس من المعاني
المفردة ويتوقف بيان ذلك على تقسيم اللفظ الى المفرد
والمركب وبيان هذين القسمين وايضا قالوا يجب الاحتراز
عن استعمال الالفاظ المجازية والمشتركة في التعريفات الا
مع قرينة فيحتاج الى بيان الحقيقة والمجاز والاشتراك
والمنقول وايضا قالوا المتواطي يجوز ان يكون جنسا وعرضا
عاما واختلفوا في المشكك فيحتاج الى بيان المشكك و
المتواطي وايضا معرفة الدلالات نافعة في معرفة انقسام القضية
باعتبار الرابطة التي هي من جملة الادوات الى ثنائية و
ثلاثية الى غير ذلك فلمعرفة المباحث المتعلقة بالالفاظ
نفع في تحصيل العلم المذكور واعترض عليه بان فيه نظرا لان
فجواز كون الجنس متواطيا وعدم جواز كونه مشككا
او جواز ذلك من مسايل العلم الالهي لا من مسايل المنطق ثم
بعض الدلالات في الحدود دون بعضها وجعل الكليات الخمس
من المعاني المفردة ووجوب الاحتراز عن الالفاظ المجازية
والمشتركة في التعريفات بلا قرينة والبحث عن القضية الملفوظة
ان جعلت من المباحث المنطقية لاعتبار الاكتساب فنظرا لا ما

فالاستفادة واسماع تلك الامور فيها اما على تعين ابن سينا
المذي فيه الكلام ان لا ينتقب الى الالفاظ ولا سبب
المعاني اليها ولا يبحث عن نفس المعاني بها فالبحث عن الامور
المذكورة ونظايرها على تقدير استفادة الافادة والاستفادة ليس
من المباحث المنطقية ولا يلزم كون مباحث الالفاظ مسلك
للبصر فيها كونها مفيدا للبصيرة في المباحث المنطقية
فما ذكره من ان المباحث الالفاظ يفيد بصره في الفن فيقرر
الفن باي طريق كان غير مسلم اقول الكلام الذي نقله
المعترض سخيف وكلام المعترض ايضا ضعيف اما الاول فلانه
لا يلزم من مباحث هي الدلالة الالتزامية في الحدود كلا
وبعضا ولا لزم التعين كلا لا بعضا واعتبار المطابقية
كلا وبعضا من مسائل المنطق كيف لا وموضوع المنطق
هو المعقولات الثانية وليس تلك الدلالات منها وكذا
بحث الاحتراز عن الالفاظ المجازية والمشتركة في الحدود
فانها بحث عن الالفاظ والتي حصل بها عن الحدود واجزائها
التي هي معقولات ثانية من حيث انها لا يجوز التعبير عنها
بالالفاظ المجازية والمشتركة وارتكب مثل هذا في نحو الدلالة
واعتبارها فليس ذلك البحث من حيث الايصال المطلق
بل من حيث الايصال بطريق الافادة والاستفادة وليس المعتبر
في موضوع المنطق هو الايصال المقيد بالافادة والاستفادة
والايصال ومباحث الالفاظ جزء من المنطق واما ان المتواطي

يجوز

يجوز ان يكون جنسا وعرضا عاما والمشكك لا يجوز كونه جنسا
او يكون فهو بحث عن معنى المتواطي وهو المقول بالتساوي
ومعنى المشكك وهو المقول بالتفاوت ولا توقف له
على مباحث الالفاظ اصلا ويمكن التعبير عنهما بالمقول
بالتساوي والتفاوت بل هنا هو مراده من
هذا البحث كما لا يخفى فلا حاجة الى ما ذكره المعترض من
كونه من مسائل الالفاظ على ما فيه المناقشة واما الثاني
فلان تلك المباحث لا تخرج بحسب الواقع من ان يكون
من مسائل المنطق باعتبار الاكتساب بطريق الافادة و
الاستفادة اما على تقدير استفادتها فيتوقف ان يلتفت اليها
اذ لا تخلو الامر من ان يكون المعتبر في مسائل المنطق
معرفة قوانين الاكتساب بدون الافادة والاستفادة
او معرفة قوانين الاكتساب سواء كان بطريق الافادة
والاستفادة او بدونهما وعلى الاول لا يكون من المسائل اصلا
بناء على ما ذكره من انه لا دخل لتلك المباحث في الاكتساب
بدون الاستفادة فلا يجوز جعلها من المباحث
المنطقية بوجه من الوجوه وعلى الثاني يكون من المسائل
قطعا فلا يجوز اخراجها منها والحكم بعدم الالتفات اليها
بوجه من الوجوه فوله في توقف القسم الثاني على كل منها
تسامح لان الموقوف على كل منهما ليس مشتركا فيه
بل المشترك فيه هو الموصوف عليه للقسم الثاني واجب

بان عليه سما ظاهرا كيف وكل منهما متصف بان القسم الثاني
يتوقف عليه وعلى صاحبه واعترض عليه بان فيه نظرا
لانه ان اراد ان مفهوم توقف القسم الثاني على كل منهما
ومفهوم توقف القسم الثاني عليه وعلى صاحبه مفهوم
واحد فمن الممنوع انه ليس كذلك وان اراد ان الاول يستلزم
الثاني فكذلك لكن لا يكون المذكور في وجه الشبه بل يكون
وجه الشبه من لوازمه ولا معنى للمسامحة الا هذا اقول
فيه نظر لان مفهوم توقف القسم الثاني على كل منهما هو
مفهوم توقف القسم الثاني على كل من هذا او ذاك مشترك
بينهما وهذا القائل لم يرد بقوله وعلى صاحبه اعتبار
مفهوم هذا العنوان حتى يرد عليه ان هذا المفهوم مغاير
لتوقف القسم الثاني على كل منهما بل اراد به التفت
على هذا المعنى وعبر عن الاخر بصاحبه تميزا بينهما كما عبرنا
عنهما بهذا وذاك للتميز لا لاعتبار معنى الاشارة القريبة
والبعيدة وان توقفت في ذلك بدلناهما وهذا تفصيله
انه اذا توقف ا و ب على ج يصدق على ا انه يتوقف كل واحد
ومن ب على ج وكذا يصدق على ب انه يتوقف كل واحد منه ومن
ا على ج فيتوقف كل واحد منهما على ج مشترك بينهما اذ لا معنى
لتوقف كل واحد منهما على ج الا انه يتوقف كل واحد من ا و ب
على ج وهذا المعنى يصدق على ا كما يصدق على ب كما
مر فافهم قوله لان التصديق يتوقف على التصور فيتوقف

على

على مباحث الاكتساب التصوري بناء على ان بعض التصورات
الماخوذة في التصديقات المذكورة في القسم الثالث في
الاستدلال على المسائل المذكورة فيه قلنا الاستدلال
على مسائل المنطق مطلقا لكونه بطريق فكري لا يحتاج
فيه قوانين الاكتساب واعترض عليه بان فيه نظرا اذ الحدود
المذكورة في القسم الثاني مثل تعريف الموضوع والمحمول
والدائم والمقيد والقياس والحد الاصغر والاوسط
والحد الاكبر والصغرى والشكل والنتيجة والضرب ونظايرها معا
للمعاني الاصطلاحية ويكفي في تصورها تعينها وتميزها
بين ساير المعاني مثلا اذا قيل العكس قول يصح ان يقال
لقائله انه صادق او كاذب فهم ان معنى لفظ العكس هو
القول المخصوص ولا يحتاج ذلك الى معرفة الاكتساب
التصوري اصلا الا ترى ان الامام الرازي مع انه منكر الا
كتساب التصورات قايل بالحدود وامثال تلك المسامحات
فان ثبت ان هناك تصورا لا يحصل الا بالمعرف طريق الا
كتساب ثم ذكره والا فلا اقول التزام كون جميع التعاريف
المذكورة في القسم الثاني من قبيل التعريف اللفظي في
غاية البعد ولست ادري ما الفرق بين التعاريف المذكورة
في هذا القسم والمذكورة في القسم الاول فانهم اختلفوا
في تعريف الجنس هل هو حد او رسم فقال الامام المشهور
في الكتب انه رسم لانهم يقولون الجنس مقسم بكذا وهو

بالحدود واشبه لان التعريف ليس الا للجنس المنطقي وليس لي بعده
وراء هذا الاعتبار فانه لا معني لكون الحيوان جنسا الا كونه
مقولا علي كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو وقال
صاحب المطالع وهو غير معلوم للجواز ان يكون للجنس
ماهية مغايرة لهذا المفهوم مساوية له ورد بانه كلام العرف
فهنا ترجح الورود سيما علي انهم صرحوا في كثير من التعريفات
الموردة في القسم الثاني بان احد اجزائه جنس والاخر
فصل وايضا صرحوا بان المعاني الاصطلاحية كنههما اعتبره
المصطلح فاذا تصورت تلك المعاني بنفسها كانت معلومة
بالكنه واذا تصورت بخواصها المركبة كانت معلومة بالرسم
علي ان الشيخ في الشفاء قال الفصل السادس في حد القياس
المطلق قال في اسا الفصل لا يجوز ان يقال ان القياس
قول وضعت فيه مقدمات ومن قال هذا فقد اخطاء
في التحديد وذلك لانه يكون قد اخذ القياس في حد نفسه
لان المقدمة انما تحد بانها قسم من قياس فكانه يقول
ان القياس قول وضع فيه قضايا هي اجزاء قياس ويعرض
بالعرض لبعض معلمهم في امر الجنس والنوع وهذا الكلام
صريح في انه ليس تعريفا لفظيا بل حد كتعريف الجنس والنوع
قوله اما ان يكون في نفسها عملا فان قلت معنا قال في
نفسها وما فايده هذا القيد قلت لو لم يقيد بهذه
الزم ان يكون العلم النظري المتعلق بكيفية العمل الطبيعي اذا جعل

ذريعه

ضع انه ليس من لفظ … ما لم يفهم كان صدا انهم في كونه صدا ح

ذريعه والى التحصيل غرض من الاغراض يصير انه عملي وهو جلي
ح العلم اما اذا قيل بهذه القيد فانما يكون العلم الى اذا
كان بالذات الى تحصيل شي او متعلقا بكيفية تحصيل او يجعل
ذريعة الى تحصيله فان يكون بالذات الى شي فقد يجعل
بالعرض الى غيره كالسكين فانه الى القطع بالذات وقد
يجعل الى الهبوط بالعرض فاشد في احد وسط شي اقول جدا
حرف تخصيص واذا دخل علي الماضي فلو للتوبيخ واللوم
علي ترك الفعل فيكون معني معنى ظاهر العبارة اللوم
علي عدم قوله في نفسها وهو خلاف المقصود لانه قال
هذه اللفظ فلا معني للوم علي تركها فالصواب عليه
معلل وصلا تركتم ما افاده في الجواب عما اسير بحث
من لم ادي مسكه لكن يرد ان العلم النظري الطبي في نفسها
الى السعادة الحقيقة واللذة العقلية فيصدق عليها
تعريف الالية والمنهم في هذا المقام دفع هذه الشبهة
ولم يهم هذا المحشي حوله ووجه دفعها ان تلك العلوم هي
منشا السعادة الحقيقة واللذة العقلية اما الاول
فظ واما الثاني فلان اللذة العقلية هي ادراك الملايم
للعقل ونفس هذه العلوم هي ذلك الادراك قوله
مواردها واحد قيل اما كان الغرض من التقسيم تحصيل
الاقسام وكان اقسام احد هذين التقسيمين عين
اقسام التقسيم الاخر حكم العلامة بان مودي هذين

ولا يكون الياً لو كان بالعرض الى تحصيل شي بان لا يكون متعلقا بكيفية تحصيل ح

التقسيمين واحد واراد بموضوع معنى الفطري وغيرالالي الي
امر واحد الهما اجتماعا مثل اثنيني في ذات واحدة لا الى
معروضهما واحد اقول فيه نظر لانه اذا كان الفطري وغير
الالي متغايرين مثل اثنيني كما صرح به فكيف يكون اقسام احد
التقسيمين عين اقسام الآخر مع اختلاف العديين
التقسيمين لا يقال المراد من الاقسام افرادها لانا
نقول لا يصح حينئذ قوله الغرض من التقسيم تحصيل الاقسام
اذ لا شك ان الغرض من التقسيم تحصيل مفهوم الاقسام
لا تحصيل افرادها قوله كما في الحكمة العلمية ذكر تمام في
حاشيتي ان مولانا التنفي لا يلتفت بناء على ان موضوع الحكمة
العلمية هو النفس الناطقة من حيث يصدر عنها الافعال
والاخلاق المحمودة والمذمومة لا نفس الاعمال والاخلاق
على ما صرح به ولفظ التي في قول الاستاد قدس سره
في تعريف الحكمة العلمية انها الباحثة عن احوال
الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا صفة
للاحوال لا للموجودات واعترض عليه بان وجود النفس
الناطقة ليس بقدرتنا واختيارنا والحكمة العلمية
على ما ذكرها العلامة سابقا باحثة عن احوال الموجودات
التي وجودها بقدرتنا واختيارنا فيكون موضوعها
افعالنا عند العلامة كما ذهب اليه بعضهم ويكون
قوله كما في الحكمة العلمية ردا لا للتنفي لبعض تفسيره لا للتنفي قوله

قد عمل وتغافل عما ذكرته من ان قوله التي في التعريف صفة
للاحوال لا للموجودات سيما هذا التوهم محال ولو ارتكب ان التي صفة
صفة للموجودات فله ان يقول المراد الموجودات
التي وجودها بقدرتنا واختيارنا من حيث اتصافها
بتلك الاحوال ولا شك ان النفس الناطقة من حيث
اتصافها بالاعمال والاخلاق وجودها بقدرتنا
واختيارنا ولا شك لمنصف ان هذا التوجيه اقرب من
التوجيهات التي يتعلمها هذا المعترض في اثناء هذه
الحواشي واذا ثبت انه يمكن حمل الكلام على ما يوافق التحقيق
بمعنى الحمل وبالجملة قوله فيكون موضوعها افعالنا عند
العلامة غير مسلم ولسند ما ذكرناه مفصلا قوله فان تحصيل علم
الشيء اسبق قبل الغاية كثيرا ما يضاف الى الفعل ويقال
غاية هذا الفعل ويكون الغاية مترتبة على ذلك الفعل
الذي هو ذو الغاية وقد يضاف الى المفعول ويقال غاية المفعول
ويكون مترتبة على فعله وعلة لا لذي الغاية اعني ما اضيف
اليه الغاية وما نحن فيه من قسم الثاني دون
الاول لان المضاف اليه الغاية ههنا المفعول وهو المحصل اعني
العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل ليكون مراده بغايتها
ما يترتب على تحصيلها ويكون علة لا لها ولهذا قال فيما بعد
والغاية متقدمة في التصور على تحصيل ذي الغاية ولم يقل
متوقفة على ذي الغاية اشعارا بان المراد مما سبق هذا التوجيه

على ما افاده رحمه الله كون الشيء علة لنفسه ولان غاية
الشيء علة مترتبة على حصوله فكيف يكون حصوله غاية وكذا
ان الغاية بحسب الوجود الخارجي مترتبة على وجود ذي الغاية
اعني وجوده الخارجي والشيء بالنسبة الى نفسه ليس كذلك
ولان ذا الغاية يجب ان يكون فعلا وههنا ليس كذلك واعترض
عليه بانه لا يندفع به ذلك كون الشيء علة لنفسه لان
غاية المعقول كما اعترف به علة لتحصيله وهو المبني اذ
تحصيل الشيء علة الحصول فيكون الغاية علة لحصول
العقل نفسه ما علته ثم يتبين فاذا كان المعقول حصول
نفسه يلزم كون الشيء علة لنفسه ويحتاج الى الجواب
الذي ذكره العلامة فانه ذلك بحسب الوجود من جانب اقول
فيه نظر اذ حاصل الكلام المعقول ان الغاية اذا اضيف
الى العقل كان معناه انه مترتب على نفسه والاستاد قدس
سره اضافها الى المعقول اي العلوم دون العقل وجوده التحصيل
فذلك تكون مرادا مترتبة على تحصيلها لا على نفسها فيكون
تلك العلوم مترتبة على تحصيلها الذي هو غيرها فلا يلزم
كون الشيء علة لنفسه فيكون في مرتبة سائر الغايات المغايرة
معلومة للتحصيل بحسب وجودها الخارجي علة له بحسب وجودها
الخارجي علة له بحسب الذهني فلا يتوجه عليه الشبهة
التي منشاؤها اتحاد الغاية وذي الغاية وملخص هذا
الكلام الى الغاية الحقيقة غاية التحصيل وهو سائر

فاذا اضيف الى المعقول
كان معناه انه مترتب
على علته لا على نفسه

تلك

تلك العلوم فلا يكون غاية لا نفسها بالحقيقة وان
اضيف اليها وقد جعل هذا القايل قوله قدس سره فيما
بعد والغاية متقدمة بحصول ذي الغاية قرينة على هذه
العناية فيندفع به كون الشيء علة لنفسه ولا يبقى عليه
شبهة تختص بهذا المقام لان الغاية بالحقيقة مغايرة
لذي الغاية فان اورد ان تلك العلة علة التحصيل وهو
علة لها كما اورده المعترض كان حكمه حكم ساير الغايات
المغايرة والجواب كالجواب وذلك امر مفروغ عنه فليدرك
قوله فيما الغاية بحسب وجودها الذهني اقول ذكرت
في حاشيتي ان غاية الممكنات باسرها من حيث انها فعله
كما هو مذهب الحق من الحكماء صرح به ابو نصر والمتكلمين
وان اشتهر خلافه عن الحكماء هو ذاته تعالى فهو الكل ممكن
من حيث استناده الى المصادر التي تسمى فاعلا اي بالاضافة
وهي بالحقيقة بمنزلة الالات ومبادى الاعداد غاية اخرى
والكلام هنا في تلك الغاية لا الى اول فانها الكل شيء
واحد هو المبدا الاول مع واعترض عليه بان المصادر
المذكورة للممكنات كثيرا ما يكون طبايع غير شاعرة فلا
يصح ما ادعاه من ان الكل ممكن غاية اخرى مقصودة لتلك
الفواعل الا يرى ان طبيعة النار يصدر عنها الاضاءة و
الاحراق مع انها غافلة عن تصورهما اقول فيه نظر لان
المراد من المصادر التي تسمى فاعلا بالاختيار كما هو المتبادر

من تقييد المصادر بمعنى التقييد او لو لم يحمل على ذلك لكان التقييد
لغوا وذلك مما لا يشتبه على من له ادنى مسكة على ان بعض
افاضل الحكماء ذهب الى ان الطبايع صور اعراض منتقض
وقد مال اليه ابو البركات وابن كمونه وغيرهما قوله ولا
شك ان وجودها في الذهن بالاعتبار الاول الخ ذكرت
في حاشيتي ان هذا الكلام مع ما سياتي يعني ان نسبة الثاني
الى الاول نسبة الوجود الذهني الى الخارجي وتصريح منه
بان العلم من الموجودات الذهنية دون الخارجية وح
يشكل عده من الكيف بل يجب ان يكون العلم بكل مقولة
من تلك المقولة وقد اورد الشيخ في الهيات الشفا الشبهة
بان العلم بالجوهر كيف يكون عرضا فان الجوهر لذاته
جوهر لان جوهريته محفوظ سواء نسب الى المادة او الى العقل او
نسب الى الوجود الخارجي واجاب بان الجوهر ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فلا ينافي ذلك
الاحتياج الى الموضوع في الوجود الذهني فهو حال احتياجه
في الذهن الى الموضوع يصدق عليه انه لا يحتاج اليه في
الوجود الخارجي فلا منافاة بين كون الشيء جوهرا وبين
كونه عرضا بحسب وجوده في الذهن نعم لا يجوز ان يكون
الشيء جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد حتى يكون
شيء واحد يحتاج الى الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلا
وهو بعينه غير محتاج اليه في ذلك الوجود ثم لا اشكال في
كون

كون العلم بالجوهر عرضا كما فعله الشيخ لكن يبقى الاشكال في انه
ح يجب ان يكون بكل مقولة من تلك المقولة ولا يندفع ذلك بما ذكر
الشيخ كما لا يخفى ومنشاء ذلك ان العرض ليس ذاتيا لما تحته
ولا شبهة في كون الشيء كما لا يخفى جوهرا ابدا تارة وعرضا
باعتبار ما واما الاجناس العالية فهي ذاتيات لانواعها
ولا يمكن تبدل الذاتيات بحسب انحاء الوجود والا لم يكن
الوجود تلك الماهية وذلك ظاهر على من له فطرة سليمة
واعترض عليه بان فيه نظرا لان كون الشيء جوهرا بحسب
الوجود الخارجي وعرضا بحسب الوجود الذهني كما نقل
عن الشيخ واعترف بانه لا شبهة فيه مستلزم لتبدل الذاتي
بحسب انحاء الوجود لان ذلك الشيء لما كان عرضا علم ان له
مرتبة عرضية يخرج عنها الجوهر قطعا ولا يجوز تحقق تلك الماهية
في الوجود الذي كان جوهرا بحسبه والا يلزم ان يكون الشيء
جوهرا وعرضا معا في وجود واحد حين يعني الوجود المذكور فتزول
الماهية العرضية ويحصل له الماهية الجوهرية ولا نعني بتبدل الذاتي
بحسب انحاء الوجود الا هذا اذا كان كذلك فيجوز كون
الشيء جوهرا وعرضا على الوجه المذكور ونفي امكان
تبدل الذاتيات بحسب انحاء الوجود اعتراف بامكان
الملزوم وامتناع لازمه ومثل هذا بعيد والجواب ان التمايز
بين الجوهر والكيف بواسطة اعتبار الوجود في مفهومه لان
عدم اقتضاء القسمة والنسبة مشترك بينه وبين الجوهر فاذا

صدق على الجوهر العرض باعتبار صدقه عليه فيكون
لا محالة كيفا فلما سلم ان العرض كيفا اشكل عليه ذلك اقول
منشأ هذا الاعتراض كنظائره عدم امعان النظر في الكلام
المورد عليه فانه صرح بان الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر
عرضا وهو بنفسه مما هم عرفوا الجوهر والعرض بالاينافي
بينهما على ما مر تفصيله وما ذكره من انه اذا كان عرضا كان
له ماهية عرضية يخرج عنها الجوهر مبني على اعتبار كونه من
اي اقسام العرض والحصار في المقولات وليس منشأ
مجرد كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا حتى لو لم يلاحظ
انحصار العرض فيها بل جوز كون الجوهر احد اقسامهم
يتوجه هذا الاشكال فمثله من مثله معيل بل ليس معيدا
اذ قوله لا يجوز بقاء تلك الماهية في الوجود الذي كان
جوهرا بحسبه ان اراد بتلك الماهية الماهية التي هي من
المقولات المندرجة تحت العرض فهذا بعينه الاشكال الثاني
من كونه قسما من اقسام العرض وان اراد به مجرد كونه عرضا
بمعنى ماهية يصدق عليها العرض وجود خارجي فعدم بقائه ممنوع
لان ذلك على تقدير حصول اشباح الاشياء في الاذهان
كما صار اليه العلامة مال الى ان حصول الاشياء يحصل في الاذهان
ودعوى الوجود الخارجي في الكيفيات النفسانية كلية ممنوعة
وجزئيته لا يوجب كون العلم من الموجودات الخارجية اقول
قد صرح الاستاد وغيره من المتاخرين بان الوجود الخارجي

او الممكن الموجود في الخارج بنفسه الى الجوهر والعرض الى اقسامه
التي هي الكيف النفساني وهو الى اقسام اي منها العلم
فيكون العلم عنده من الموجودات الخارجية او من الممكنات
الوجود في الخارج وعلى الوجهين ينافي ما ذكره هنا اذ
على تقدير كونه ممكن الوجود في الخارج لا يتصف شيء
من الاشياء ما لم يوجد في الخارج كما حقق في موضعه وان
في شرح المواقف اعلم انحصار الممكنات في هذه المقولات
من المشهورات فيما بينهم وصرحوا بان المقولات
اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية
من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية
كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست
مندرجة فيها انتهى فظهر ان ما نقله هذا القائل ليس
موثقا بالقرينة كما زعمه المعترض ثم ليت شعري انه على ما ذهب
اليه المعترض من ان الوجود عين الماهية وان الوجود في الذهن
هو الكيف النفساني المباين للجوهر بحسب الماهية ما الفرق
بين الكيف النفساني وسائر الكيفيات النفسانية حتى
يكون موجودة دونه فانه لا يترتب على هذه الماهية
اثر من الآثار المترتبة عليه بحسب هذا الوجود فانه
ليس متحدا في الماهية مع الامر الخارجي حتى يقال ان
الآثار الخارجية اثر هذه الماهية فتنسب الآثار المترتبة
عليها بحسب [illegible] توهم تصور بحسب الاسم ثم يتصور

معلوم الاسم على قسمين احدهما اجمالي كان يكون بلفظ اشهر
وثانيهما تفصيلي والتفصيلي اقسام احدها بحد تام وثانيها
بحد ناقص وثالثها بحد برسم تام ورابعها برسم ناقص وخامسها
بوجه اعم وسادسها بوجه اخص وسابعها بوجه مباين وكل
واحد من الاقسام السبعة اما قبل العلم بالوجود او بعده والمطلوب
بما الشارحة هنا تصور معلوم الاسم قبل العلم بوجوده
اما بوجه اجمالي وجوابه بلفظ مرادف اشهر واما بوجه تفصيلي وجوابه
بما هو حد تام فقط واما باقي الاقسام فليس شيء منها
مطلوبا بما الشارحة بحسب الاصطلاح والمطلوب بما الحقيقية من تلك
الاقسام تصور مفهوم الاسم بعد العلم بوجوده بوجه
تفصيلي هو حده التام وجوابه الحد التام فقط بحسب الاصطلاح
واعترض عليه بان فيه نظرا اما اولا فلانه لو كان المطلوب
بما الشارحة للاسم تصوره بوجه اجماليا وتفصيلي فينبغي ان
يصح وقوع كل ما يفيد هذه المطلق في الجواب فلا وجه
لتخصيص التصور بالوجه الاجمالي بلفظ مفرد مرادف بكونه
اشهر مع جواز حصوله بغير اللفظ المذكور ولا لتخصيص
التصور بالوجه التفصيلي بالحد التام مع جواز حصوله
بغير الحد التام واما ثانيا فلانه كما يصح الطلب بالوجهين
المذكورين قبل العلم بالوجود يصح الطلب بهما بعده
فلما ذا خص ذلك الطلب بما قبل العلم اقول وجه تخصيص
التصور بالوجه الاجمالي بالمفرد المرادف الاشهر ظاهر اذ لو كان المراد

فلعدم

فلعدم الاحتياج الى المركب بل لاخلاله بالمقصود وهو
الاجمالي لانه يفيد التفصيل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
بان لا يوجد لفظ مفرد مرادف واما المرادفة فقط واما الا
شهرية فلحصول السائل اذ المراد به كونه اعرف عند السائل
واما تخصيص التصور بالوجه التفصيلي بالحد التام فلان
تصور مفهوم الاسم على الوجه التفصيلي لا يكون الا به
اذ الحد الناقص والرسم الناقص لا يفيدان تصور
المفهوم بالحقيقة بل الثاني يفيد تصور جزئه والاول
تصور ما هو جزئه وليس التصور الثاني لاتحاده مع مفهوم
ما فلا يكون هو تصورا حقيقة واما الاول والثاني فلعله
ان تقول في جوابه ان الترتيب الذاتي ان تتصور اولا
مفهوم الاسم ثم وجوده ثم حقيقته وعلى هذا تصور المفهوم
الموضوع عنه في مرتبة العلم في الوجود وبعدم وهذا كان
في الاصطلاح وكانه الى ذلك اشار بقوله وجوابه الحد
التام فقط بحسب الاصطلاح قال واعلم ان المطلوب بما
الشارحة للاسم تصور معناه المستعمل فيه على الوجه الذي
يراد من الاسم كما يشعر به ما ذكره العلامة هناك من ان المطلوب
بالاسمية تصور المفهوم بنفسه لا بعوارضه ويشعر به ما ذكره
القدماء واعترض به هذا القايل هاهنا من جواز وقوع المرادف
في جوابها فان كان الكلام حقيقة وكان اللفظ المسؤول
عنه موضوعا للمعنى المفصل كالكلمة الموضوعة عند النحاة

يعني مجملا كالغضنفر يكون الجواب
تفصيليا وان كان اللفظ موضوعا

للفظ موضوع بمعنى مفرد كان الجواب ح بما يكون موضوعا
لهذا المفصل ايضا كلفظ موضوع بمفرد ولا يجوز للجواب
بما يكون موضوعا للاجمال وان السؤال بهما للماهية كما يجوز ان
يكون قبل العلم بوجود المسؤول عنه مسبوق بتصوره فاذا كان
السائل عالما بوجوده كان تصوره حاصلا قبل السؤال فيكون
طلب تصوره ان اذا سئل ح طلبا لما هو حاصل له وقلت السؤال
عن الشيء ايضا مسبوق بتصوره فاذا سئل عنه قبل العلم
بالوجود كان تصوره حاصلا للسائل قبل السؤال فيكون
السؤال فطلبا لامر حاصل له والجواب التصديق بوجود الشيء
والسؤال عنه مسبوق بتصوره بوجه المطلوب بالسؤال فلا
يلزم طلب الحاصل على ان طلب الحاصل ليس ممتنعا في المطلوب
بما الحقيقة حقيقة المسؤول عنه وماهيته بالوجود المذكور
في السؤال فان قيل ما الانسان يجاب بحقيقته وهي حد التام
وان قيل ما زيد يجاب بماهيته وهي نوعه فلا يلزم ان
يكون جواب ما عنه الا حدا تاما كما حسبه جمع وانما اشترط ان
يكون السؤال والجواب بها بعد العلم بالوجود لان بهذا
السؤال مخصوص بما علم السائل المسؤول عنه ماهية بل ينبغي
ح ان يسئل بهل ويقول هل له ماهية ما فاذا قيل نعم ح ماهي
وهذا امر بعيد عن الفطرة والمسؤول عنه لا يجب ان يكون
له ماهية لاحتمال ان يكون معدوما مطلقا بان لا يكون موجودا
في الخارج ولا يكون ما حصل منه في الاذهان فردا للمعقو

ما وطلب انه ما ذا حتى اذا كان شاكا في ان له ماهية ما لا يسئل بها عن ماهيته

ح لا يكون له ماهية اصلا فيكون المسؤول عنه ذا ماهية فرع وجوده
والعلم بان له ماهية ما متاخرة عن العلم بوجوده لتقدم الهلية
البسيطة على الهلية المركبة على ما تقرر عندهم فان قلت على
ما ذكرت يكون مطلب ما الاسمية مفهوم الاسم ومطلب ما
الحقيقية ماهية المسؤول عنه ويجوز ان يكون ماهية المسؤول عنه
غير مفهوم اسمه و لا يكون انقلاب احدهما الى الآخر والقوم
صرحوا بان مطلب ما الاسمية ينقلب بعد العلم بوجوده الى
مطلب ما الحقيقية فما وجه ذلك الانقلاب قلت ان القوم لم يدعوا
الانقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم
الاسم المسؤول عنه نفس ماهيته وفي تلك الصور يلزم الانقلاب
المذكور كما لا يخفى اقول في جملة هذا الكلام الطويل انظار
اما اولا فلانا ان اللفظ المفرد يكون موضوعا لمعنى مفصل
بل نقول ان الكلمة مثلا موضوع لمجمل تفصيله هذا المذكور لكن
لما لم يوجد مفرد مرادف اورد هذا المركب في تعريف اللفظ من غير
قصد الى التفصيل وليت شعري من اين علم ان لفظ الكلمة موضوع
لهذا المفصل ولفظ الانسان مثلا موضوع لمجمل تفصيله الحيوان
الناطق وذكر في بعض حواشيه ان الانسان موضوع للمعنى
الذي يعبر عنه في الفارسية بمردم بخلاف الكلمة فانه موضوع
لهذا المفصل وكانه اعتمد على انه ليس هناك لفظ مرادف
الكلمة فحكم بانها موضوعة للمفصل وانت خبير بانه لا يدل
على مطلوبه اذ عدم وجدان لفظ مفرد يرادف اللفظ

الاخر لا يستلزم كونه موضوعا للمفصل لجواز ان يكون موضوعا
للمجمل وح يندرج في تعريف اللفظ المركب ولا يكون التفصيل ملحوظا
كما هو المشهور بين الجمهور فمع انه علم ان لفظ الكلمة ليس كذلك
واما ثانيا فلان المسؤل عنه معلوم مع انه معدوم قطعا
فلا يكون معدوما مطلقا لا يقال المجهول المطلق معلوم
مع انه معدوم لانا نقول عنوان المجهول المطلق موجود في
الذهن ومعلوم واتصاف الافراد به بحسب الفرض كما فصل
في موضعه واما ثالثا فلان العنقاء اذا اريد به طاير
على هيئة مخصوصة كما يقال العنقاء فاذا حصل في الذهن
طاير مخصوص على هذه الهيئة يكون فردا منه قطعا ثم
كيف يتصور الاعتراف بحصول شيء منه في الذهن مع
القول بكونه معدوما مطلقا فان ما هو معلوم بوجه ما
لا يكون معدوما مطلقا واما رابعا فلانه لو كان
مطلب ما الحقيقة بحسب الشيء لم يحتج الى تقدم السؤال عن الوجود
بل يكفي فيه مجرد تصوره فان كل ما هو متصور ذا ماهية
بل كل متصور له وجود في الحاجة الى السؤال عن الوجود
اوليس المراد بالوجود ههنا هو الخارجي ضرورة ان
الامور الذهنية كالزوجية والفردية وغيرها من المعقولات
الثانية وساير الاعتبارات الواقعية لها وايضا هذا
الى ان لا يكون الرسم من مطلب ما هو وهو غير مسلم وليت شعري
انا لم يدخل في هذا المطلب وهو من المطالب في اي مطلب

مدخل

مدخل واما خامسا فلان ما ذكره من ان القوم خصصوا
الانقلاب ببعض الصور لا يوفيه من تصحيح النقل ما عرفنا
عليه هو ان مطالب ما الاسمية بعد العلم بالوجود تنقلب
الى الحقيقية ان رسما فرسم وان حدا فحد ولذلك لم ينسب
صاحب المطارحات مطلب ما الحقيقية فانه بعينه مطلب ما
الاسمية اذا انضم اليه العلم بالوجود فليس مطلبا على حدة
قوله فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن التصديق بوجوده
قيل فان قيل مطلب ما الشارحة للاسم هو تفصيل ما دل
عليه الاسم اجمالا ومطلب هل البسيطة هو التصديق بوجوده
والتصديق بالوجود يكفي فيه التصور الذي يحصل من
دلالة الاسم بالنسبة الى من يكون عالما بالوضع لانه
يدل الا على انه معنى ولا يمكن العلم بوجوده ح الا اذا حصل
متميزا وهذا هو المراد بمطلب ما الشارحة للاسم لا ما
اصطلح عليه من تصور المفهوم بنفسه لا بعوارضه كان
مراد الشارح بالماهية تحقيقه التصور باعتبار الحقيقة اي باعتبار
الوجود سواء كان تصورا بالكنه او لا بدليل انه حصر المطلب
سوى المقام في مطلب ما ومطلب هل البسيطة فلو لم يتناول
مطلب ما الماهية بحسب العوارض خرج عنه ذلك واعترض
عليه بان فيه نظرا اما اولا فلان مطلب ما الشارحة للاسم
مفهوم لا تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا والا لم يجز وقوع
المرادف في جوابها وتوهم انه جائز واما ثانيا فلان قوله

ولا يمكن العلم بوجوده الا اذا حصل متميزا عنده مسلم ولم لا
يجوز ان يعلم ان للاسم مسمى ما موجودا وان لم يحصل عنده
متميزا واما ثانيا فلان قوله وهذا هو المراد بمطلب ما الشارحة
للاسم لا ما اصطلح عليه ما لا معنى له يلتفت اليه من الترادف
موقوف على ان السائل الكلام كما لا يخفى واما رابعا فلان المطلب غير منحصر
في مطلب ما ومطلب هل بل اعتبر القوم مطالب اخرى كمطلب
اي ومطلب لم واما خامسا فلان ما لا يسال عن العوارض
نقضا ولو اجيب عن السوال لها يعارض بصحة النظرة ولا
يقبله كما اذا قيل ما الانسان ويجاب بما له صنعة الكتابة
اقول اما الايراد الاول فلا يتوجه على هذا القايل لان
مختاره ذلك كما صرح به آخرا وما ذكره في اول السوال من
ان مطلب ما الشارحة بحسب ما دل عليه الاسم اجمالا او عرفي
عليه هو ما ذكره الاستاد قدس سره فاورد السوال ايرادا على
هذه المقدمة والجواب مبني على اختياره من ان مطلب
ما اعم وهذا اما جار على ان المتاخرين ومنهم الاستاد
قدس سره شنع كثيرا على من خالفه في ذلك هذا امر مشهور وفي
كتب المقصود مذكور واما الايراد الثاني فمعناه انه اذا لم يحصل
عنده متميزا بل علم ان للاسم مفهوما ولا يعني السوال
عنه حقيقة يجوز ان يكون له معان متعددة ويكون
مراد السايل احدها فقط فينبغي ان يعين اولا المعنى ثم يسال
عن كنهه واما الايراد الثالث فتوجه عليه التشنيع فان

مصرحون بعدم جواز
وقوع الترادف في
جواب ما الشارحة للاسم
بل مقصور بالسوق
ولذا اي وضعلها حتى
ومطالب التصديق
حتى ان الاستاد
قدس سره

هذا

هذا القايل مقول بذلك فتوجه ما اورد الشارح على مطلب
وهو وارد على هذا الترض والمنفي الذي ذكره المحشي في الوجه
الثاني انما يرد بناء على تسليم القايل العلم بانه مسمى
ذلك غيره ثم بل الوجه ان يقال لا يعم بمجرد اطلاق ان
له معنى ما لم يسال عن معناه ثم بمعنى التصديق بوجوده
فالحاصل ان الايراد الثالث مندفع نعم يتوجه الايراد
الثاني بناء على ما سلم كما يقال اللائق على ما ذكرت
ان يسال هل له معنى لا ان يسال عن خصوصية المعنى كما هو مطلب
ما لانا نقول لما كان المقصود في هذا المقام هو المقصود
لترتب عليه التصديق بالوجود كان الانسب السوال بما قبل السوال
التصديق في هذا المقام غريب بالنسبة الى المقصود ولا
في مثل تلك الاستحبابات تسهيل واما الرابع فمدفوع بان
القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل
واما مطلب اي فقد صرحوا برجوعه الى مطلب ما بمعنى التمييز
هذه الجهة واما مطلب لم فقد ادرجه بعضهم في مطلب
هل وجعلوا الهلية البسيطة والمركبة اعم من ان يكون
مطلوبين بطريق اللام او لا وعلى تقدير العدول عن ذلك
لا يضر ثبوت هذين المطلبين في مدعاه اذ الرسم ليس
مما يقع في جوابهما فلو لم يدخل في مطلب ما لكان مطلبا آخر
من المطالب التصورية مع ان واما الخامس فما ادعاه غير
مسلم بل هو خلاف تصريحات القوم ومقتضى عباراتهم وقد

نقلنا نصوصهم وفصلنا الكلام فيه في حواشي شرح التجريد
وتجريدات الحواشي وقوله ولو اجيب عن السؤال بما عن العوارض
ملحه الفطرة ولا تقبله لفظا ومعنى وقد صرح القوم لوقوع
الرسم في جواب ما هو وقيده بعضهم كالعلامة الطوسي في
شرح الاشارات بان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار
ولم يرد واما بالتوسع ان يذكر لفظ الرسم ويراد به الكنه
مجازا كما يتوهم القاصرون فانه يكون الواقع في الجواب هو الكنه
لا الرسم على ان دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف ولا تتمشى
ذلك في صورة الاضطرار لعدم العلم بالكنه فلا يمكن استعمال
اللفظ فيه بل يوسع ارادان نفس انقاعه في الجواب توسع كما لا
يخفى على من له فطرة سليمة ثم قال والحق في الجواب ان يقال
ان التصديق بالوجود وان كفى فيه التصور بالوجه لكنه اذا
لم يتصور المسؤول عنه بمفهوم اسمه الذي هو مطلب ما الشارحة
لاسمه وصدق بوجوده لم يكن هذا التصديق هلية المسؤول
عنه بل يكون هلية شيء آخر مثلا اذا تصور الانسان بمفهوم
اسميته وصدق بوجوده بان الانسان موجود كان هذه
هلية الانسان واذا تصور بالضاحك وصدق بان
الضاحك موجود كان هذه هلية الضاحك لا هلية الانسان
فمنشأ السؤال هو الغفول عن حيثية معتبرة في قول العلامة
بان الشيء ما لم يتصور بمفهومه لا يمكن طلب التصديق بوجوده اي
من حيث مفهومه لا من حيث مفهوم اخرى فتأمل ثم قال الحق ان

ما سماه فيما يصادم الحق اذ لو كان كذلك لم يمكن التفصيل بعد
معرفة الشيء بالوجه الى معرفة حقيقته مثلا اذا علمنا الانسان
بالضاحك وسئلنا عن وجوده كان الحاصل لنا من الجواب هو
العلم بالضاحك على زعمه وهو غير الانسان فلا يتيسر لنا طلب
حقيقة الانسان وذلك مع انه خلاف ما شاع في كلام القوم
حيث صرحوا فيما لا يحصى من المواضع بان المط يجب ان
يكون مشعورا به بوجه ما مجهولا بوجه ما ولم يخصوا في شيء من
ذلك ابهم الوجه المشعور به بان يكون مفهوم اسمه وكيف
يقول هذا القائل فيما لا يكون له اسم مثلا ابصر احدنا شخصا
من اشخاص حيوان ولم يطلع على اسم له في لغة من اللغات
وما علمه الا بالوجوه الوصفية كيف يتصور له العلم بماهيته الحقيقة
مع ما قرره من ان المعلوم له هو وجود ذلك الامر الوصفي بل
يقول من لم يعرف الفرس مثلا الا بوجوه عرضية فاذا سئل ما
الفرس واجيب بلفظ آخر يرادفه كلفظ اسب مثلا لا يفهم من
هذا اللفظ ايضا الا الوجوه الوصفية فاذا علم وجوده يكون
على زعمه قد علم وجود ذلك الامر الوصفي فقط فلا يحصل
له حقيقة الفرس وهذا انما نشأ من عدم اتقان ما حققه
القوم في تحقيق بحث التصورات حيث اجابوا عن شك
الامام رح بان المط مشعور به مطلقا والوجه غير مشعور به
باخر فساد الامام وقال ان الوجه المشعور به مطلق و
الوجه المجهول مجهول مطلق فاجابوا عنه تارة بان المط

هو ذو الوجهين داخري يمنع كون الوجه المجهول مجهولا مطلقا لانه معلوم بهذا الوجه المعلوم قوله لان المذكور في الكتاب اسم لحقيقة المنطق فلا يفيد تصور كنهها قيل هذا عبر مسلم لانه تعريف بالعلل الاربع كما سياتي وقد صرح العلامة بانه كالحد التام لشموله الذاتيات باسرها مع بعض الخواص الكاملة لتصورها وكتبت على الحاشية هناك انه ما يقال ان التعريف بالرسم لا يفيد حقيقة المعرف ليس على اطلاقه بل انما هو اذا كان بالجنس والخاصة او بالخاصة فقط لان جميع الذاتيات لا يكون مذكورا فيه واما اذا كان تعريف الشيء الرسمي بالعلل الاربع فيفيد الحقيقة من الكلام وهو صريح فان التعريف المذكور يفيد تصور حقيقة المنطق ولعل الجواب مع ذلك اولى مما افاده العلامة لانه يقتضي ان يجوز السوال عنه عن العارض ولم يقل به احد اقول ما ذكره الاستاد انما هو في التعريف بالعلل الاربع حقيقة وهذا التعريف هو علل على سبيل المجاز فلا يفيد الكنه نعم يرد المناقشة في الدليل حيث اطلق الرسم ولم يقيده بما يخرج الرسم بالعلل الحقيقة والامر في مثل ذلك سهل لجواز التخصيص بمعونة المقام ثم قوله لم يقل به احد مما يقل به احد او هو شهادة نفي غير محصور على ان القوم عن اخرهم صرحوا بوقوع الرسم في جواب ما هو كما ان افاده لو لم يطلع في كلام غير الاستاد وعلى ذلك ولا على كلامه كما فصلناه في حواشي شرح الزبدة

الحواشي

لكان جمعا ان ننبه
وتكون وقد اطلقتنا عليه
وقام ولم نطلع عليه
حلاف

الحواشي ويبرزها قوله وهي مستصحبة لوجوده في الذهن اه اقول يرد المنع على قوله وما لا يتم الشيء الثابت الا به فهو ثابت كيف والشيء الثابت لا يتم الا برفع المانع ودفع المانع ليس امرا ثبوتيا واعترض عليه بان فيه نظرا اذ يمكن توجيه الدليل بوجه يندفع عنه هذا وذلك بان يقال ما لا يتم الشيء الثابت الا به وان كان ثلاثة اقسام احدها ما لا يتم الا بوجوده كالفاعل والثاني ما لا يتم الا بعدمه كالمانع والثالث ما لا يتم الا بوجوده وعدمه كالمعد لكن ما نحن فيه من القسم الاول لان الكمالات الثابتة لا يتم الا بمعونة المنطق وهي مستصحبة لوجوده في الذهن فيستدل هكذا المنطق مما لا يتم الكمالات الثابتة الا بوجوده وكلما يكون كذلك فهو موجود اقول هذا غلط لان الشارح ههنا بصدد اثبات وجوده في الخارج ولذلك لزم عليه ما اورده واعتذر في الجواب بانه كلام مخيل على ان اثبات وجود الذهني لا يتوقف على تخصيص القسم الاول فان جميع اقسام العلل موجود في الذهن ثم ما ذكره لو تم لكان دليلا اخر ولا يندفع به الايراد على ما ذكره الشارح من المقدمة المذكورة قوله فاجاب بان ما ذكره كلام مخيل اه قيل على هذا الجواب يهدم بنيان حاشيته والاولى ان يجاب بان المسؤول عنه بما الحقيقية لا يجب ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون له وجود لتحقق له ماهية سواء كان هذا الوجود ذهنيا او خارجيا فلم لا يكفي للوجود في الخارج

مهية سئل عنها بهذه الماء كذلك الوجود في الذهن هيئة يسئل
عنها ايضا كما حققناه انفا واما ان الحقيقة عبارة عن الموجودات
الخارجية فهي باحد معانيها كذلك وكثيرا ما يستعمل مرادفا
للمهية كما صرحوا به وهي في قولهم الماهية الحقيقية بهذا المعنى
اقول لقد صرح المجيب بان الغرض هنا التحصيل الترغيب في
الفن وما ذكره وافق لهذا الغرض فكيف يتهدم ببيان
ما اشتبه وما ذكره هذا القائل في الجواب يلغي المقدمات
المذكورة في البيان فلا يصلح جوابا عن الايراد على البيان
وحمل الحقيقة في الماهية الحقيقية على ما ذكره ركيك جدا كما
لا يخفى اذ يصير المعنى ح الماسة الماهية ولا يخفى شناعته
والمناسب بغرضه ان يقول في قولهم الماسة الحقيقية بمعنى
بمطلق الوجود قوله فان قيل المنطق كما سيأتي الخ قيل هذا
الكلام مما لا تحصيل له في نظر المناظرين لان الايراد المذكور
منع المقدمة مأخوذة في كلام المستدل على دعوى
افادته بان الحاجة لمهية المنطق احديهما قوله لا شك
ان الكمالات ثابتة اي موجودات خارجية والاخرى قوله
وما لا يتم الشيء الثابت الا به فهو ثابت فوظيفة المعلل
اثبات المقدمتين الممنوعتين والكلام المذكور لا يصلح
لاثبات شيء منهما كما لا يخفى والمقام لا يصلح المعارضة والمنا
قضة والنقض الاجمالي مع ان الكلام المذكور لا يصلح لبعض
منها والحمل على ارادة الاثبات بعيد المنطق بوجه اخر بابا[ه]

المقام

المقام بما سبق من الكلام واعترض عليه بان فيه نظرا اذ لا نم
ان الايراد المذكور منع لما ذكره من المقدمتين انما يكون
كذلك لو وجه الاستدلال بطريق القياس الاقتراني حاصله اما اذا
وجه بطريق القياس الاستثنائي بان يقال ان كان المنطق
موقوفا عليه الكمالات الثابتة لكان ثابتا في الخارج لكنه
كذلك فهو ثابت فيه فلا ايراد المذكور منعا للمقدمة
اللزومية المذكورة مستندا بان تلك الكمالات ثابتة في الذهن
وموقوفة على وجود المنطق فيه وعلى تقدير وجودها في
الخارج يجوز ان يكون وجودها الخارجي متوقفا على
وجود المنطق في الذهن فلا يلزم وجودها في الخارج
فح يكون قوله فان قيل اثباتا للمقدمة الممنوعة وتوجيهه
ان يقال ثبوت الكمالات الموقوفة على المنطق مستلزم
لوجوده قطعا وليس هذا الوجود في الذهن بناء على
ان المراد بالمنطق المعلومات وهي ليست من الموجودات
فيكون موجودة في الخارج على ان قوله لعدم تعلقه بما
سبق من الكلام غير مسلم اذ الجواب منع الدليل من الطرف
المحكوم من المناظرين غايته الامر من الطرف الذي قوله
لا وجه لهذا التوجيه اصلا لان المعلومات موجودات
ذهنية قطعا فلا يلزم كونها موجودة في وكيف يصح ان
يقال المعلومات ليست موجودات ذهنية فيكون موجودا
في الخارج وان بنى على تغيير الدليل ولا ينتظم صورته

الاستدلال اصلا على ان عبارة الشرح والحاشية مرتاب
في القياس الاقتراني قوله من تصور العلم من حيث انه موجود
قيل فيه بحث لان الشروع موقوف على تصور العلم والعلم
بالوجود فلا دخل له في البصيرة كما لا دخل له في اصل الشروع
واعترض عليه بان العلم باحوال الشيء يوجب البصيرة كالتصديق
بالغاية المرتبة وفوائده فعلمه مركبة والعلم بالوجود
علم بسيط والاول منوط ومربوط بالثاني غاية الارتباط
حتى ذهب الجمهور الى انه موقوف عليه فكيف لا يكون
له دخل في البصيرة اقول لما تقرر ان المراد من الوجود ههنا
الوجود الخارجي فلا شك ان التصديق بالغاية المرتبة
وفوائده لا يتوقف على العلم بذلك الوجود فلا دخل في
اصل الشروع ولا في البصيرة فالوجه ان يقال هذا ايضا من
جنس الكلام المخيل كما ذكره قدس سره والغرض منه تحريك
مقصود الشارح قوله دفعا للتكرار في البيان قيل في بيان
ماهية المنطق وهي انه قانون يعرف به طرق الانتقال
من المعلومات الى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض
الغلط في الفكر الا نادرا فان بيان الحاجة سياق الى هذا
كما لا يخفى فلو قدم على بيان الحاجة لزم ذكره مرتين اقول
لا نم انه لو قدم لزم ذكره مرتين اذ قال ههنا المنطق قانون
مفيد للعصمة عن الغلط في الافكار وهو محتاج اليه لوقوع
الغلط في الافكار ولا يلزم تكرار في تعريف المنطق ههنا

قوله

لكونه موقوفا عليه فان قيل هذا مناف لما ذكره العلامة
الثاني من ان ثبوت التصديق بوجود المنطق لا يتوقف على
التصديق بالاحتياج المستفاد من بيان الحاجة لجواز
ان يكون له دليل آخر قلت لا منافاة بينهما فان العلامة
حكم ههنا بان ثبوت التصديق بوجود المنطق يستفاد من
التصديق بالاحتياج على الوجه المذكور فيكون الاول
موقوفا على الثاني على تقدير ان يكون حصوله بهذا الوجه
وهذا هو المراد لا يتوقف عليه ما نفاه اولا توقفه
عليه مطلقا ولا منافاة بين ان يكون شيء موقوفا على
شيء آخر على تقدير ولا يكون موقوفا عليه مطلقا فتامل
اقول قد فسر الاستاد قدس سره استفادة التصديق
بالوجود من التصديق بالاحتياج بقوله على الوجه المذكور
وهو صريح في انه على الوجه الذي بينه يستفاد من التصديق
بالاحتياج لقوله على الوجه المذكور وهو صريح في انه على الوجه
الذي بينه يستفاد من التصديق بالاحتياج فيتوقف استفادته
على هذا الوجه عليه فلا يتوجه الايراد اصلا ولا يحتاج الى
الجواب قوله ثم المتبادر من عبارة المتأخرين الخ قيل الظاهر
ان المتأخرين ارادوا بهذه العبارة ما هو المتبادر منه وهو
ان احد قسمي الادراك يصاحب الحكم وهو الادراك المتعلق
بما تعلق به الحكم بشرط تعلق ذلك الادراك به فان له مزيد اختصاص
وارتباط بالحكم وصفه بانه قسمي مصاحبا له فاعتبروا المصاحبة

في التعلق بمتعلق واحد حتى اذا تعلق بشيء واحد بالشرط المذكور
كانا متصاحبين ثم الادراك المصاحب للحكم في التعلق هو
مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة
حال كونها معنى حرفيا رابطا بينهما فانه يتعلق بهذه المعلومات
الثلثة والحكم يتعلق بهذه المعلومات بالوجه المذكور
بعينه بشرط تعلق الادراك المذكور فيكون مجموع تلك
التصورات والحكم متصاحبين في التعلق بشيء واحد
لا يرد النقض بتصور المحكوم عليه لانه يتعلق بالمحكوم عليه
وحده والحكم لا يتعلق به وحده فلم يكن مصاحبا له في
التعلق وكذا بتصور المحكوم به ولا بتصور النسبة لمثل
ذلك فان قلت سياتي ان الحكم يتعلق بالنسبة اولا و
بالذات فيكون مصاحبا لتصورها قلت هذا غير مسلم
لان النسبة معنى حرفي ملحوظ تبعا لملاحظة الطرفين ولا
يكون التوجه والالتفات اليه في تلك الحال فكيف يتصور
ان يتعلق به الاذعان اولا وبالذات في تلك الحالة بل
الحق كما اشرنا اليه ان الاذعان يتعلق بمجموع الطرفين
والنسبة حال كونها معنى حرفيا رابطا بينهما فيكون مصاحبا
لمجموع الادراكات الثلثة وهذه الثلثة احد قسمي العلم
عند المتاخرين وتصديق عند المصنف وهي مع الحكم
تصديق عند متاخريهم كما عند الامام وادراك وعندهم لبعض
فقط واقول فيه نظر اما اولا فلانه يفسر المصاحبة بالمعية

تفسير اللفظ بما لا يعلم منه اصلا لان المتبادر من المصاحبة هو
المعية الزمانية كما ذكره ولا قرينة على هذه العناية واما
ثانيا فلانه اذا اريد بالمصاحبة مجرد التعلق بواحد كما يدل
عليه قوله فاعتبروا المصاحبة في التعلق بمتعلق واحد لزم
ان يكون التصورات الثلثة السابقة على الحكم بزمانه
اذا اعتبر مع الحكم المتاخر عنها بالزمان تصديقا ولا يقول
بذلك احد مثلا اذا تصورنا زيدا والقيام والنسبة بينهما
ثم بعد سنة تصورنا تلك الثلثة تصورا مطابقا وحصل
الحكم لنا يكون مجموع التصورات السابقة مصاحبا للحكم
لان متعلقهما واحد فيلزم ان يكون مجموع التصورات
تصديقا ولا قائل به فلا محيص عنه الا بان يعتبر في التعلق
بمتعلق واحد المعية الزمانية ايضا ذاتي في العبارة للتبادر
بذلك على انه ادعى تبادر ما زعمه ولا يخفى علومه وعلى من
له ادنى بصيرة واما ثالثا فلان صحة هذا التوجيه موقوف
على اثبات كون الاذعان متعلقا بمجموع الثلثة اولا وبا
لذات وبدونه كما ذكره الاستاد المحقق ومنع ذلك منه وقائله
المنع بالمنع وهو خارج عن قانون التوجيه واما رابعا
فلانه لو رجع عن ذلك وادعى ان الحكم يتعلق بالمجموع
واستدل عليه بما ذكره في معرض السند توجه عليه المنع
الظاهر اذ لا منافاة بين كون النسبة معنى حرفيا غير ملحوظ
بالذات وبين كونها متعلق الاذعان فان المعنى الحرفي

يلتفت اليه بالتبع وان كان غير ملتفت اليه بالذات ولا نم
انه متعلق الاذعان يجب ان يكون ملتفيا بالذات وانه متحقق
بوجدان ولا نم صحته كيف وقد وجد ان غيرنا كذلك بل نفهم قطعا
انه اذا حصل لنا التصورات الثلث ثم سمعنا الدليل مثلا
لا يحصل فينا بواسطة الدليل الادراك النسبة حتى يلي وهم
الاذعان وليس الاذعان حكما على النسبة حتى يستدعي كونها
ملحوظة بالذات هذا ما نجده وهو موافق لوجدان غيرنا
ممن نوثق بوجدانهم هذا ولو قيل المراد بالادراك مع
الحكم جميع الادراكات الحاصلة مع الفردرة بمعنى ان
يمتنع وجود الحكم بدونها فيندفع النقوض لا سيما كل البعد
قوله على ان الادراك الجامع للحكم لا يتناول التصديق على
مذهب الامام والحكماء الخ هذا المحصل لوجه عدم التفات
الشارح الى هذا التوجيه كما سنذكره من انه اثبات مذهب جديد
من غير سند معتمد فلا يرد انهم يلتزمون ذلك فافهم قوله
يكون الحكم لا محالة عارضا له الخ اعترض عليه بانه ان اراد
عروض الحكم ان الحكم لو عرض له عروض العارض لمعروضه فلا شك
ان الحكم وسائر الادراكات عارضة للنفس الناطقة كما تقرر
في الحكمة وان اراد به تعلق الحكم به كتعلق العلم بمعلومه فلا
شبهة ايضا انه لا يتعلق الحكم بادراك النسبة ولا بادراك
المجموع بل انما يتعلق بالمدرك واجيب عنه بانه اراد به حصوله
بعده بلا واسطة وهذا هو مجرى على الادراكات الثلثة وفيه

ادراك

ادراك النسبة ايضا كذلك بل هو كذلك حقيقة وهو ظ ولو اقول
وبين هذا الجواب ظ وما ذكره من الايراد عليه فما ذكره الا
سناد قدس سره في حاشية التجاد الاولى في الجواب ان
يقال وصف الحكم بالعروض للمجموع الادراكات الثلث باعتبار
ان معلوم عارض لمعلوم تلك الادراكات بناء على ما ذهب
اليه المتأخرون من ان الاذعان يتعلق بوقوع النسبة
ولا وقوعها فيكون من قبيل الوصف بحال متعلق على ان
العلم متحد مع المعلوم بالذات فيبنى عليه ما ذكره الا
ستاد من انه بالحقيقة عارض لنسبة لا المجموع قوله على مذهبي
الامام والحكماء قيل تصور النسبة في القضية ليس على
نحو تصور الطرفين لان الطرفين ملحوظان قصدا واما
النسبة فهي آلة لملاحظتهما فبعد تصور النسبة ازداد
حال الطرفين فالحكم ادراك يتعلق اولا بالذات بالنسبة
وبواسطتها يتعلق بالطرفين لا على ان هناك عروضين
بل عروض واحد للنسبة بالذات وللطرفين بالواسطة
واتحد الادراكات وكما صار بعينه مذهب الامام
بل مذهب الحكماء ايضا ولم يتعلق بينهم نزاع معنوي بلغ
لان قول الحكماء ببساطة التصديق وجعل التصورات
الثلث شرطا معناه ان التصورات التي هي قبل الاذعان
شرط للادراك الذي هو حالة ادراكه حصلت عند
الاذعان والقبول وقول الامام بالتركيب جعل التصورات

نظرا بمعناه ان تلك الحالة الادراكية التي ذكرناها من حيث
تعلق بتلك الامور ينكشف بها حال المركبة منها هذا ما وجدته
الوجهان شاهدا عليه وبعدما وجدت كذلك لعلي رأيت
بعض فضلاء الزمان انه حقق هذا المقام على ما وجدت
اقول قد توهم ان النسبة لما لم يكن ملحوظة بالذات بل هي
آلة لملاحظة الطرفين كان ادراكها ادراكا للطرفين
وكذا توهم مثل ذلك في الحكم ودفع على ذلك اتحاد
الادراكات والكل ممنوع لان ادراك النسبة متعلق
بنفس النسبة لكنها ليس ملحوظة بذاتها بل ملحوظة من حيث
انها رابطة بين الطرفين المذكورين وادراك سابق
على ادراك النسبة باق مع ادراكها ولا يلزم من ذلك ان
يكون ادراك النسبة ادراكا للطرفين وكذا الحال في
الحكم ثم ما ذكره من التوفيق بين المذهبين لا يكاد يستقيم
كما لا يخفى على من استقام فطرته وكذا ما ذكره في توجيه
قول الامام او التركيب او على تقدير اتحاد الادراكات
كما صرح به لا يتم التركيب وان اراد باتحاد الادراكات
بالادراك واحد من تلك الادراكات المتعددة يكون
ذلك الادراك المركب مع التصديق نحو مذهب الامام
وليس مذهب الحكماء وبالجملة كيف يتحد المذهب والقائل
ببساطة التصديق والمذهب القائل بتركيبه وما نسبه
الى الامام انه محال رحال ادعي جمع المستبين وجيه انه كما

سلف

٨١

سلف منا الكلام عليه قوله ولما كان اثبات مذهب جديد
بلا سند معتمد اي هذه العبارة يحتمل وجهين احدهما
ان القول بان هاهنا جديدا من غير سند دال على ذلك
بعيد ويدل عليه ما قال قدس سره من انه لو كان
الامام صرح بتركيب التصديق في كتبه لما اشار ذلك
المذهب لم يتوجه عليه ان الكاتبي صرح في شرح
الملخص بذلك الا ان يقال الكلام مع الكاتبي كذلك
والثاني ان ارتكاب مذهب جديد واحداثه من غير سند
معتمد بعيد وفيه انه شاع عن ذلك وبعده بعد تحققه
لا يقتضي عدم الالتفات اليه في حمل العبارة عليه الا
وجه يقال لان ارادة اذ اثبات مذهب جديد لاحد
ونسبته اليه من غير سند معتمد عليه يدل على كون
ذلك مذهبا له بعيد جدا فلا ينبغي ان يلتفت اليه في
توجيه كلامه وما نقل عنه قدس سره موافق هذا
الوجه موافقة بانه ولما لم يكن عنده سند يعتمد يدل
على مذهبه المهم ذلك لم يحسن حمل كلامه عليه قوله
فانطبق التعريف على مذهب الامام قيل عليه حمل العبارة
المذكورة على ما بيناه وان مذهب الامام حسبما اختاره
الشارح بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلانه صرف للعبارة
عن ظاهرها الى ما لا يفهم منها اصلا كما لا يشتبه على من
له ادنى انصاف واما معنى فلان المتأخرين لما فهموا

بان الحكم فعل ومرجوا ايضا بانه ماخوذ في التصديق تريدهم
وينقال للمجموع تصديق فيكون التصديق عندهم مركبا من
فعل وادراكات فلا يكون ادراكا عندهم ولا ينبغي ان
يفسر كلامهم بما يقتضي ان يكون ادراكا والاولى ان يحمل الكلام
على ما هو المتبادر منه ويراد بالادراك المصاحب للحكم
ما حققناه انا واقول قد جهد الاستاد قدس سره
مجهوده الصرف عن الخط فيما ذكره هنا باثبات مذهب جديد
من غير سند معتمد عليه اصلا فذلك قرينة ضامه اذ
لو حمل على ظاهره لكان فيه نسبة مذهب جديد الى المص
من غير سند معتمد يدل على انه مذهبه بل من غير سند
معتمد دال على ثبوت اصل ذلك المذهب كما اومانا اليه
سابقا وما ذكره هنا المحشي ذهولا عما جهده قدس سره
وما ذكره من البعد المعنوي مدفوع بان التصريح الذي
نقله لم يصدر عن المص وكلام غيره لا يصير قرينة على
تعيين معنى كلامه فظهر اندفاع قوله فالاولى ان
يحمل على ما هو المتبادر منه المحمل لا نرد على ما زعم انه
حقق ما حققناه قبيل قوله ومع ذلك ينتقض بصور اربع
قيل يمكن ان يقال هذه المركبات ما وجودها بحسب الا
صطلاح ولا بحسب غيره ولا يمكن نقض التعريف بامور
فرضية والا لنقض للانسان فرد غير حيوان فبعض التعريف
به واجيب بان قوله لا بحسب غيره ع ادلها وجود بحسب

الاعتبار اذ لكل احد ان يعتبر تركب الحكم الموجود في
الذهن مع كل واحد من الامور الثلثة الموجودة فيه
ومع كل اثنين منها فاذا اعتبر يحصل موجودات
اعتبارية فينتقض التعريف بها واعترض عليه اما
في الجواب فبانه حاصله ان تلك المقصودات ليس امورا
اعتبارية فرضية فاذا اعتبرت حصل موجودات اعتبارية
وينتقض بها التعريف وللسائل ان يعود ويقول
اذا جاز نقض التعريف بالامر الاعتباري فلنفرض انسانا
لا حيوانا وننقض به تعريف الانسان وعلى هذا نظائره
واما في السوال فلانا لا نم ان تلك المركبات التي
لا وجود لها اصلا اذ عند حصول الحكم تلك المركبات
التي فيكون حاصله عند حصول التصديق واقول
لا نم ان حاصل الجواب ان تلك الصور امور اعتبارية
فرضية بل حاصله انها امور متحققة بحسب نفسها ويمكن
اعتبار الوحدة التركيبية فيها كما اعتبر اهل الاصطلاح
مجموع الثلثة مع الحكم مركبا واحدا فكما ان المجموع واحد
اعتباري كذلك تلك الصور الستة مركبات متصفة
بالوحدة الاعتبارية فينتقض التعريف بها الا ان حاصل
التعريف ان التصديق هو المركب من التصور والحكم الذي
له وحدة اعتبارية وعلى هذا الوجه دفعه ان يقال
المراد الوحدة الاعتبارية التي اعتبر في الاصطلاح او

يقال ان المركب منها الثلثة والحكم له وحدة نوعية في نفسه ح
الامر اذ به يصير المدركات قضية واحدة هي نوع من انواع
المركبات بخلاف الصور الثلث اذ ليست لها وحدة كذلك
او لا يحصل لها نوع من انواع المركبة لانه انواع المفرد بل
هي بمنزلة المركب الذي يعتبره العقل من الهيولى والصورة
النوعية بدون الصورة الجنسية او من الصورتين بدون
الهيولى ولا محال على هذا التقدير للسائل بقوله ما ذكره
هذا المحشي كما لا يخفى وكان مراد من قال بان المركبات
الثلث لا وجود لها اصلا او ليس منها تركيب اصطلاحي
او تركيب يحصل به نوع واحد من انواع المركبات كما ذكرنا
ولا يرد على مقصوده شيء قوله اورد في توضيح ما هو بصدده
قضية نظرية الخ قيل من الفرق بين ادراك النسبة الحكمية
والحكم الكمال الالتباس بينهما لانهما متحدان بالذات
وبالزمان ايضا في بعض المواد كالاوليات وذلك لان
ادراك النسبة الحكمية هو ادراك النسبة التامة الخبرية
الثبوتية في القضية السالبة باعتبار عدم عروض القبول — الموجبة والسلبية في القضية
لها والاذعان بها للنفس الناطقة والحكم هو هذا
الادراك بعينه لكن بشرط عروض القبول لها والاذعان
بها للنفس فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
والاول متقدم على الثاني في جميع المواد لان تصور
النسبة الخبرية ما لم تحضر عند النفس لم يمكن لها الاذعان

لها

بها واعترض عليه اما اولا فبان عروض الاذعان للنسبة
الحكمية التي هي معنى حرفي غير ملتفت اليه هو الظرف فان
حال كون النسبة معنى حرفيا منها كما حققه وقد
اعترف هذا القائل به فيما سينقله عنه بقوله مثلا
اذا ادركت زيدا ومفهوم الكاتب والنسبة الحكمية
فبعد ذلك يعقد كان زيدا كاتب على وجه الاذعان
والقبول واما ثانيا فلان الاذعان حالة ادراكية
كما حققه فلو كان عارضا للنسبة الحكمية كما حسبه يكون
النسبة المذكورة محل له معلوما به فلا وكلا قد تعلق
بالنسبة الحكمية ادراكا كان ادراكا تصوريا سابقا
واذعانا واد بالحكم الاذعان لم يصح ما ذكره هنا
من قوله والحكم هو هذا الادراك بعينه لكن بشرط عروض
القبول لها والاذعان بها وان اراد به التصور السابق
بشرط اقتران الاذعان به لم يصح ما ذكره فيما سينقله
عنه من قوله وسمي ادراكه ايضا حكما هو جزء التصديق
على مذهب الامام ونفسه على مذهب الحكماء اذ التصديق
اذعان على مذهب الحكماء لا تصور النسبة الحكمية بشرط
اقتران الاذعان لها والظاهر انه ثالثا فلان ادراك النسبة
التامة الخبرية عنده بشرط اقتران الاذعان بها حكم و
بشرط اقتران عدم الاذعان بها ادراك النسبة الحكمية
حكما انه ما لم يقترن بالاذعان لم يكن حكما كذلك ما لم يقترن

فيه نظر لما علم ان الاذعان
حالة ادراكية متعلقة بمعلوم
ملتفت اليه ح

بعدم الادعان لم يكن ادراك النسبة الحكمية فرع تصور معدوم
او ادراكها على الحكم مطلقا او لا يوجد الاول في الاوليات
بناء على ان الادعان لا يلزم لادراك النسبة هناك لكن
بدون
ادراك مترددا بعدم الادعان يلزم وجود الملزوم
اللازم وتولم صورة النسبة الحكمية ما لم يحصل عند المنتفي
لم يكن لها الادعان بها يستدعي تقدم مطلق ادراكها
مترددا بعدم الادعان الذي هو ادراك النسبة الحكمية
عنده اقول كلام هذا القائل سخيف من وجوده لكن
في كلام المعترض ايضا اشياء يو يعان بينة عليها اما الاول
فمسبوق بتمهيد مقدمة هي ان الوقت ما دام لم يستوفي التصديق
بعد تصور الطرفين سوى الادراك متعلقا بالنسبة
التامة الخبرية ثبوتها في الايجاب وسلبها في السلب واما تسامح
المتاخرون فقد اثبتوا تصورا امرا فوق سابق عليه هو النسبة
الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب عندهم وتلك
النسبة ثبوتية عندهم في صورتي الايجاب والسلب
اذا ظهر ذلك لاح ما في كلام هذا القائل من الخلط والخبط
وذلك لانه لا يكون هناك نسبة واحدة هي مورد الا
يجاب والسلب ولا يكون النسبة ثبوتية في جميع المواد
لا يكون اجزاء التصديق عند الامام ادراكات اربع بل
ادراكات ثلثة يكون احدها متغيرا باعتبارين ولو ادرك
واحد ادراكين بحسب اعتبار معارضه لغيره وعدم معارضته

لجاز

لم يجاوز مثله في تصور المحكوم عليه والمحكوم به باعتبار
مقارنة الحكم وعدم مقارنته وايضا جعل هذا القائل
الادعان هو القبول امرا وراء الادراك اذ لو كان
عنده ادراكا آخر ينضم الى ادراك النسبة التامة
لم يتحد الادراكات بالذات معا وبالعرض وهو خلاف
التحقيق واما ما في كلام المعترض فلان ما زعمه من ان
عروض الادعان للنسبة التي هي معنى حرفي غير معقول
وما بناه عليه من ان الادعان حال ادراكه يتعلق
بمعلوم ملتفت اليه هو الطرفان حال كون النسبة معنى
حرفيا بينهما غير معقول والحوالة على ما سبق منه لا ينفعه
اذ لم يرد هناك على مثل ما ذكره هيهنا من الدعوى
المجردة التي اوردها في صورة منع خارج عن قانون
التوجيه كما سبق اما نعلم قطعا انه لا يحصل لنا بعد
تصور الطرفين الا الحالة الادراكية المتعلقة بايقاع
تناصر الموضوع بالمحمول ولا يحتمل من ذلك علم آخر بالطرفين
بل الطرفين معلومان بادراك سابق باق وقت الادعان
بتلك الاتحاد ولما كان الاتحاد ملحوظا على الوجه
الرابطي لا يمكن ملاحظة الا بتبعية الطرفين ولا حاجة
في ذلك الى تعلق علم آخر بهما سوى العلم الذي حصل
لنا قبل الادعان وعلم من ذلك ان ما زعمه من اعتراف
القايل غير مسلم ان عرضه التعبير عن النسبة وذكر الطرفين

بما اشرنا اليه من انه لا يمكن التفرع عما لمعنى الحرفي الا
بذكر المتعلق ومن ذلك انه يمكن دفع ما اورده عليه بانا
بانه باتحاد ان الحكم فعل كما هو مذهب المتاخرين فلا يلزم
تعلق ادراكين بالنسبة ولا تناقض وذلك قوله ردهم
ادراكه حكما يجوز ان يريد به ذلك الادراك بشرط
مقارنة الاذعان او لعله درمباك كلام القوم وعن
ذلك انه يمكن ان يقال مراده القائل ان لادراك النسبة
مع قطع النظر عن عروض القبول وادراك النسبة الحكمية
و ينفع عنه منع تقدم ادراكها على الحكم ان مراده التقدم
الذاتي لا الزماني كيف وقد صرح في اول الكلام با
تحادهما زمانا في الاوليات فلا يجوز حمل التقدم
في كلام على التقدم الزماني وحمل قوله اعتبار عدم
عروض القبول على عدم اعتبار عروض لا يتعدكل
البعد ويجوز ان يراد به اعتبار عموم عروضه
له في حد ذاته فان النسبة مسلوب عنها في حد ذاتها
جميع باعدارها فيصح ان يوصف الادراك المذكور بعدم
عروض القبول لهذا المعنى فان القبول انما عرضها باعتبار
وهو حاكم عنه في حد ذاته وايضا يمكن ان يراد باعتبار
عدم العروض اعتبار العروض والترشد على هذه الغاية
تصريحه باتحادهما بالزمان في الاوليات فيتعين
الحمل على ما ذكرنا من احد الوجهين فالمناقشة في

العاد

العاد بعد ظهور المعنى ليس من ذات المحصلين وعلى هذا
يندفع ما ذكره من اللازم بعدم مطلق ادراك النسبة
لا بتقدم ادراكها مقرونا بعدم الاذعان اذ لم يدع هذا
القائل باما هو كما علم مما حققناه من انه اراد به بعدم ادراك
النسبة بالذات على مقارنة القبول له قوله ولا بد ان
ادراك احد الطرفين والنسبة قد يحصل الى قيل
فان قلت هذا اذا لم يكن النسبة اولية واما اذا كانت
اولية لها مع حصول الحكم دائما وكذا حصول احد الطرفين
تركيبا مع تلك النسبة وكذا حصولها تركيبا معها فيتحقق
باربع صور اخرى معها وللتصور الست قلت ادراك هذه
النسبة بخصوصها وكذا التصورات الثلث السابقة
وان كان حصولها مع حصول الحكم دائما فالمراد هنا
فاندفع الاعتراض عليه اما اولا فلان ما ذكر في تعريف
التصديق هناك لا يعلم منه ما سماه مرادا منه واما ثانيا
فلانه ليس هنا ولا شك ان الادراك الحاصل مع الحكم
وانما نوعان احد النوعين لا يحصل بدون الحكم والاخر
يحصل به فقوله الاول ممنوع بان هذا التقسيم الى
الانواع فاذا قيد عم منه بدوام الحصول مع الحكم
يكون معناه دوام حصول ذلك النوع فمنع ادراك
النسبة قد يحصل بعد الحكم وكذا تركيبا المذكورة
وانه لم يوصف في هذه المادة للعلة فلا هذا في

يمكن ان النوع من الادراك
لا يكون حصوله مع حصول
الحكم دائما

اراده هذا المعنى واما الثاني فنقضه حط على وقد بيع
هذا القايل ان الادراك الحاصل مع الحكم دائما نوعان
احدهما لا يحصل بدون الحكم والاخر يحصل بدونه
بل دعواه ان الادراك الحاصل مع الحكم ثم كيف
يتوهم ان الادراك الحاصل مع الحكم دائما النوع يحصل
بدونه فانه مشتمل على تناقض ظاهر قوله المعقولات
متباينة قيل فان قلت اذا كانت المعقولات متباينة
لم يصدق على الحكم الحاصل في الذهن مثلا مقولة اخرى
لكن ذهب القوم الى انه في الذهن علم ويندرج تحت
الكيف قلت غاية لزوم عدم صدق مقولة اخرى لو كان
في الذهن مندرجا تحت الكم حتى يصدق عليه الكم
ومقولة اخرى اما اذا لم يكن مندرجا تحت الكم بل
يكون مندرجا تحت مقولة اخرى كما عرفت فيما حققناه
ذلك في الحواشي السابقة وكلامهم يصدق وتلك المقولة
عليه فلا تقدح ذلك في تباين المقولات قوله انما يلزم
ان المتباينات لا تتحد في انحاء الوجود فانما يلزم انعكاسه
عن الشيء لا يكون ذاتيا له فما ذكره بالحقيقة قول بالشبح والمثال
لان الامر الذهني اذا كان من مقولة الكيف مثلا والامر
الخارجي من مقولة الكم فهما متباينان بحسب الجنس العالي فكيف
يكون احدهما هو الاخر ثم ان برهان الوجود الذهني
يدل على امر واحد له نحوان من الوجود بمعنى ان الماهية

واحدة والوجود مختلف على ان هذا القايل يقول
بذلك كما هو مذهب الجمهور لا بالشبح والمثال ومن البين انه
لا يمكن الجمع بين تبدل الماهية بتبدل الوجود وبين القول
بما ذهب اليه الجمهور وما توهم من ان معنى اتحاد الماهية
انه وان كون الامر الذهني موجودا في الخارج لكان
عينا للموجودات الخارجية غير مسلم اما اولا فلان برهان
الوجود الذهني يدل على وجود الاشياء انفسها في
الذهن لا على وجود شيء يكون عينه مقيدا في غير ذاته
والا لكان ادراك كل شيء وجودا ذهنيا لجميع ما عداه
واما ثانيا فلانه ان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي
عينه فليس كذلك فان الكيف المذكور موجود عنده
في الخارج قائم بالنفس وقد صرح هو بوجوده الخارجي
في مواضع متعددة انه ليس عين الكم كما صرح به ههنا
وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس عينه
فهو مسلم لانه عرض قائم بالنفس فاذا فرض قيامه
بغير النفس اذ بقائه كان كيفا قائما بغير النفس او قائما
بذاته الا انها وذلك ظاهر بل يقول المقدمة التي ذكرناها
في الحواشي السابقة وعول عليها في هذا الزعم وهي
ان الوجود بغير الماهية مقدمة شبيهة حال عن التحصيل
ومن هذا الا كما يقول احدا ان زيدا حصل في الدار
ومعنى هذا الحال غير زيد وهو كلام متناقض حال عن

المفتقرا دمن البين انه لايكون عارضا لزيد وقد فصلنا
ذلك فيما كتبناه على حواشية السابقة فعليك به وبالتامل
الصادق فيه قوله لا يكون علما بالضرورة قبل علمه
ان المركب من الجواهر مما ليس بجوهر قطعا يصدق عليه
انه جوهر كالسرير المركب انقطعات الخشب الجوهريه والهيئة
الاجتماعية التي ليست بجوهر مع صدق الجوهر على السرير وكذا
المركب من الزوج مما ليس بزوج كالثلثة المركبة من اثنين
وواحد يصدق عليه الزوج وكذا المركب من المركب ومما ليس
بمركب كالبسيط يصدق عليه المركب واعترض عليه بان
تلك النقوض انما يرد على من ادعى كليا ان المركب من بعض
مما يصدق عليه شيء ومما لا يصدق عليه لا يصدق
عليه ذلك الشيء ولم يدع العلامه هذا الحكم كليا بل
ادعى الضرورة في ان المركب مما يصدق عليه العلم
ومما لا يصدق عليه لا يصدق عليه الحيوان فمن الجائز
ان يكون هذا الحكمان ضروريين وان كان
ضروريا ايضا ان المركب مما يصدق عليه الكثير ومما لا
يصدق عليه الكثير كالواحد يكون كثيرا وان المركب
من المركب ومما ليس بحيوان قد يكون حيوانا فان
الغذاء الذي ليس حيوانا بالضرورة قد يصير جزءا
للحيوان والمركب منهما حيوان تحقيق الغذاء بانه يصير
من جنس المتغذي لا يصير جزءا منه فلا نم ان التركيب مما ك

من الحيوان ومما ليس بحيوان اقول اما ما ذكره في جواب
القايل فلا يخفى ضعفه ان دعوى الاستبعاد انما كان في
خصوصية المادة لا ينبغي للشريف بعض الحيوان كثير وقع
بلا اصلح كما لا يخفى على الذوق السليم ثم ما ذكر ان
الثلثة مركبة من الاثنين والواحد مخالف لما هو التحقيق
فان العدد عندهم مركب من الواحدات كما من الاعداد
التي تحته كما حقق في موضعه وما ذكره المعترض في
جواب السؤال المعدود ايضا اذ لو اريد بقوله ان
الغذاء لم يصر من جنس المتغذي لا يصير جزءا منه ان
الغذاء ما يصير حيوانا لكن يكفي انه كلام مناقض لان
حيوانا ما لا يصير جزء الحيوان وقد صرح بانه يصير جزء
للحيوان وان اراد انه ما لم يصر من اجزائه لا يصير جزءا منه
فلا يندفع السؤال بذلك لانا نبدل الاشياء بصدق
عليه الحيوان وقد انضم اليه الاجزاء الواردة من الغذاء
التي ليست حيوانا مع انه يصدق الحيوان على المجموع ايضا
بدن الحيوان اذا اعتبر بدون شعره او ظلفه او مخلبه
مثلا يصدق عليه الحيوان واذا اعتبر مع تلك الامور ايضا
يصدق عليه مع ان الحيوان لا يصدق عليها ولا تخلص عن
ذلك الا بان يخصص المثال بالمركب من فرد الحيوان ومما ليس
جزءا من الحيوان اصلا ولا يخفى حاله قوله او غاية ما يقول
للشبهة قيل فيه بحثنا ان الشبهة كان ترك الاشارة اليها اعني

حرفي غير مستقل بالمفهومية ولا يمكن التوجه والالتفات
تلك الحالة فكيف يتعلق بها القبول والاذعان بل الاذعان
والقبول يتعلق اولا بالذات بالطرفين حال كون النسبة
رابطة بينهما كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون متعلقا
بالمجموع الا يرى ان الشيخ علق التصديق بالمجموع مما سيأتي
من قوله بل صدقت انه كذلك لا بالنسبة لا يقال لما سيأتي
من قوله بل صدقت انه كذلك لا بالنسبة لا يقال لما سيأتي
من قول الشيخ والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة
هذه الصور الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها يدل
على ان التصديق وهو الاذعان متعلق بالنسبة لانه
اراد بصورة التأليف صورة النسبة لا صورة المجموع
والا لم يعطف عليه صورة القضية بقوله وما تألف
منه وقوله هذه الصورة قضية اشارة الى صورة التأليف
لانا لا نم انه اراد بصورة التأليف مادتها او صورة الجملة
الموجبة هذا ذاك والسالبة ليس هذا ذاك وعلى
هذا القياس سلمنا انه اراد بصورة التأليف ذلك لكن
لا نم ان قوله هذه الصورة اشارة الى صورة التأليف
وما بالالف منه ومع يكون التصديق متعلق بالمجموع لا
بالنسبة وحدها فتأمل اقول المعاني الحرفية ملحوظة
متقف اليها سعا لانها غير ملحوظة اصلا والتوجه والا
لتفات اليها من حيث انها حالة للطرفين وآلة لملاحظتهما

لا يستلزم كون المدعى ملحوظا بالذات وما ذكر من ان القبول والاذعان

والقبول والاذعان يتعلق اولا وبالذات بالطرفين حال
كون النسبة رابطة بينهما واستشهد فيه بالفطرة السليمة مخالف
لما يشهد به الفطرة السليمة فان كل احد يجد من نفسه ان المدعى
الذي حصل الاذعان به بالدليل مثلا هو اولا وبالذات
اتحاد الموضوع له بالمحمول لا الطرفان بشرط ملاحظة النسبة
الرابطية فانا المحمول بعد تصور الطرفين هو ذلك الاتحاد
الارتباطي فاذا لوحظ الدليل يحصل ادراك ذلك الاتحاد
على طريق الاذعان وذلك مما لا سترة عليه من استقام
فطرته هذا ولو قيل التعليق بالمجموع على التعلق بالطرفين
في تلك الحال ان يكون متعلق بالمجموع وقول الشيخ بل صدقت
انه كذلك لا يدل على تعلقه بالمجموع اولا وبالذات
لان المعنى الرابطي لا يمكن تعقله الا بعد تعقل اطرافه ولا
التعبير عنها الا بعد ذكر متعلقاتها فلذلك اورده في
ضمن القضية وعبارة الشيخ صريح في ان المراد بهذه الصورة
صورة التأليف وما ذكر من المنع على سياق يشهد
الطبع السليم لو جهنا انا اولا فلان ارادة القضية
من التأليف حتى يكون معنى التأليف صورة القضية
في غاية البعد وكذا حمل الصورة على ما يقابل المادة
خلاف الظاهر بل ان المراد بالصورة هنا هو الصورة
الذهنية كيف لا والمنتسبة الى الخارج بالمطابقة هو تلك
الصورة كما صرح به الشيخ وبينا واما الثاني فلان

صورة التاليفية لا دخل له في المطابقة واللامطابقة
المولف فان صورها تصورات وهي لا يحتمل اللامطابقة
كما حقق في موضعه بل المحتمل لها هو صورة النسبة الملاحظة
على النحو الرابطي فلان وجه لادخال الاطراف في ذلك
ويتحصل من ذلك تنبيه اخر على الاطلاق التصديق والتكذيب
قبول اللامطابقة والمطابقة واللامطابقة الى موقوف
الاطراف ولا دخل لها في قبول الصفة لها بل انما يحتاج اليها
لتحصيل النسبة الملحوظ فالوصف بينهما المركب منها ومن
الاطراف يكون باعتبار النسبة ولا يخفى ان هذا التنبيه يكفي
العطف التفسيري قوله قلنا المدرك بعد ادراك النسبة الحكمية
الجواب على ما هو ظاهر عبارته رحمه الله ان المدرك بعد ادراك
النسبة بين الطرفين امر مجمل فلا يكون مشتملا على محكوم
عليه هو النسبة ومحكوم به هو واقعة ونسبة بينهما بالفعل
حتى يجوز التفسير بل تلك الامور فيه بالقوة واذا عبر عنه
بالتفاصيل يخرج هذه الامور من القوة الى الفعل والحكم
هو ذلك المجمل اي ادراك وفيه بحث اما اولا فلانا اذا ادركنا
ما حال ادراك معنى قولنا البياض عرض لا نجد سوى البياض
والعرض والنسبة بينهما يدرك اخر غاية الامر انه يتعلق بالبياض
ادراك تصوري والتفاتي بالعرض كذلك وبالنسبة بينهما ادراك
بلا التفات ويتعلق بمجموع الثلثة حال كون الطرفين
ملتفتا اليهما والنسبة معنى حرفيا رابطا بينهما ادراك تصديقي

اولا وبالذات هو النسبة لان التصديق ... قبول المطابقة والتكذيب

وهو قبولها والادعاء بانهما انا اذا شككنا في القضية
المذكورة نتردد في ان البياض عرض لا في ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة كذلك اذا صدقنا بها نذعن ونقبل ان
البياض عرض لا ان النسبة واقعة واما ثانيا فلانه لو كان
المدرك بالحكم امرا مجملا لا يكون فيه قبل التفاصيل محكوم
عليه ولا محكوم به وبعد التفصيل وظهور المحكوم عليه
والمحكوم به يكون النسبة محكوما عليه والواقعة محكوما
به لا يكون البياض والعرض محكوما عليه ومحكوما به بعد
الحكم لا قبل التفصيل ولا بعده هنا قوله اما ما ذكره لتحرير
كلام الاستاد قدس سره فلا حاجة اليه اذ لا خفاء في
مقصوده عند من له ادنى فطانة واما ما اورده عليه من
البحث الاول فمبني على مذهب القدماء وهو انه ليس بعد
تصور الطرفين الا ادراك النسبة التامة الخبرية على
وجه الاذعان وكلامه قدس سره مبني على مذهب المتاخرين
حيث اثبتوا تصور النسبة الحكمية وفرقوا بينه وبين
الادراك الحكمي بحصوله في صورة الشك دون الثاني وقد
صرح قدس سره في حاشية شرح المواقف بان اثبات النسبة
الحكمية من تدقيقات المتاخرين والخلاف في ذلك بين
الفريقين مشهور وللمنع في مثل ذلك مجال واستخلص
فيما اورده عند القائل منهم لا سيما ولم تحقق المقام على
وجه يندفع به ما تمسك به المتاخرون على التغاير بل ادعى

فيه البساطة الواحدانية ومثل ذلك فيما هو محل النزاع غير
معقول عند المحصلين وقوله ويتعلق بمجموع الثلثة حال
كون الطرفين هنا السماء والنسبة بمعنى حرفي فادراك بسيطا
ادراك تصديقي مبني على زعم ان الحكم يتعلق بالمجموع وقد
سبق الكلام عليه وانه يكرر هذه الدعوى في كلماته
بادي تعريف وجاء ان يذكر في الخواطر واني ذلك وقوله
وكذا اذا شككنا في القضية المذكورة وترددنا في ان البياض
عرض لا في ان النسبة واقعة او لا كذلك في صورة التصديق
يدعي البياض عرضا ان النسبة واقعة لا يتبع موقعا من
حاصل هذا القايل فان من يقول بان الادعان يتعلق
بالنسبة واقعة يقول الشك ايضا في وقوع النسبة ولا وقوعها
او عنده ان الحكم يتعلق بمحل بعضه قولك النسبة واقعة
والتردد في هذا المحمل بعينه حيث لم يذعن احد طرفيه وردد
فيها وما ادعاه من انه يلزم ح ان لا يكونا البياض والعرض
محكوما عليه ومحكوما به في هذا الحكم لا قبل التفصيل لما
بعده مدفوع بان المحمل هو الحكم بالعرض على البياض واذا
اوصل بطرفيه والحكم على النسبة كما يتادى عليه عبارة
الاستاد قدس سره ونظر ذلك يتوجه ايضا اجزاء
معنى ضرب مثلا اعني مقرون بالزمان الماضي منسب
الى فاعل ما فان هذا المفصل لا يتبع موقع ضرب حتى يرتبط
بزيد بل هو معنى منه ضرب بطرفيه عند التفصيل فكذلك بيضا
لا يتبع

لا يتبع قولك النسبة واقعة موقع الحكم في القضية حتى ينتظم
بالطرفين كما انتظم الحكم بهما بل هو تحليل وتفصيل بوجه
ما لذلك المحمل ويريد من ذلك انهم يعرفون معنى من في
قولك سرت من البصرة الى الكوفة بالابتداء الذي هو آلة
لملاحظة السير والبصرة وامثال ذلك كثيرة يجدها من
تتبع وان شئت تفصيل المقام فاستمع لما يلقى اليك من
الكلام وهو انك اذا قلت زيد قائم است فلفظ زيد
يدل على الذات المعينة ولفظ قائم على مفهوم ولفظ است
على اتحاد الموضوع بالمحمول ثم ان هذا الاتحاد في الموجبة
ثبت وفي السالبة منفي والانم يعرف الموجبة والسالبة
فلفظ است يدل على ثبوت الاتحاد ولفظ نيست على
نفيه الا ان الاتحاد وثبوته او انتفائه للسامع يكتسب
تصورهما بصورة وحدانية وهذا هو العلم الاجمالي
فثبوت ذلك الاتحاد او سلبه حال كونهما مدركا بالاجمال
اي بصورة واحدة قد جعل آلة لملاحظة الطرفين اذ
عبر به فيكون تفصيله ما ذكره الاستاد من قوله النسبة
واقعة او النسبة ليست بواقعة ثم هيهنا وقع خلاف
في ان النسبة تدرك اولا بصورة على حيالها ثم تدرك
وقوعها على وجه لا يكون لكل من الوقوع والنسبة صورة
على حدة ذكرناه او يكفي هذا الادراك الاجمالي من غير
سبق ادراك النسبة بصورة مخصوصة والمنطقيون حكموا

بالاول لما ذكره من صورة الشك والتقدير بالثاني وهو
الذي يشهد به الوجدان الصحيح كما فصلناه في بعض
المواضع واجبنا عما استدلوا به في صورة الشك بان المدرك
فيما يفهم هو النسبة التامة الخبرية لا على وجه الاذعان بل
على وجه التجويز والاحتمال قوله ثم المذهب المنصور في
العلم كشف قد مر في الحاشية لان الصورة يوصف بالمطابقة
كالعلم والانفعال لا توصف بها ولكن لك الاضافة قيل فيه بحث
لان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة التي بين الصور المحسوسة
ولا يلزم ان يكون على ما يجب لا تجري في الانفعال والاضافة
اذ معنى مطابقة العلم للمعلوم انه الذي به انكشف على النفس
ولا خفاء في ان للمطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها
الانفعال والاضافة لو كان العلم احدهما واعترض عليه بانه
ليس معنى المطابقة في العلم ما توهم بل معناه موافقة الواقع
قال العلامة المحقق في شرح الاشارات في اعتراضات
الفاضل الشيخ ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة
للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من
امر في الخارج وح لا يجوز ان يكون الادراك حالة
نسبية بين المدرك وبينه وهو امر اقتضى الصورة ما هي
مطابقة جهلا بل هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل
واما الاضافة فلا يوصف فيها المطابقة وعدمها لامتناع
وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة

علما

علما ولا اجعلنا اقول ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لانه
ان يعود ويقول ما معنى موافقة الواقع ان كان معناه
مناسبة مخصوصة بينهما ينكشف الواقع على النفس فمثله
ذلك يتصور وجوده في الاضافة وان كان معناه المناسبة
التي تجري بين الصورة والمحسوسة فلا نم ان العلم يتصف
بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه كونها بعينها
هو الامر الموجود في الخارج كما تقتضيه سابق ما نقله عن
شرح الاشارات حيث يحلل عدم اتصاف الاضافة
بالمطابقة بامتناع وجودها فانه بعد تسليم امتناع وجودها
يلزم ان لا يكون العلم بالاضافات بل بسائر الممتنعات علما
ولا حصولا على ان المطابقة بهذا المعنى انما يصح على مذهب
من يقول بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لا على القول
بالشبح والمثال لكون العلم كيفا بالحقيقة انما يبتني على
هذا المذهب لا على الاول لما بيناه في مواضع وان كان
معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه في الجواب
ان يفسر المطابقة بالمحاكاة بحيث يجري الحكم عليه انه
وهي سابقة لهذا المعنى غير حاصل في الاضافة ضرورة ان
الاضافة لا تحاكي المضاف اليه بتلك الحقيقة فقط قوله
فهو من مقولة الكيف من قبل العلم قبل بان قيل كيف
يصح جعل العلم مطلقا من مقولة الكيف وعنوان
الحاصل في العقل هو ماهية المعلوم وماهية المعلوم قد

يكون جوهرا فلا يكون العلم به عرضا وكيفا بل جوهرا قلنا
الجوهرية والعرضية انما هي باعتبار الوجود العيني لا باعتبار
الوجود الظلي والذهني فلا يمتنع ان يكون الحاصل في
العقل جوهرا باعتبار انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في الموضوع وعرضا باعتبار انه علم شيء وصورة له قائم
في الوجود الاصيل بكونه قائما بالنفس فيكون عرضا قيل
فان قيل لا يخ من ان يكون حصوله في العقل حصولا عينيا
او ذهنيا فان كان عينيا يكون عرضا لكونه في الوجود
العيني قائما بموضوع مع انه قد يكون في وجود اخر له
عيني ايض لا في موضوع فيكون جوهرا وعرضا في الوجود
العيني وهو مح وان كان حصولا ذهنيا فلا يكون
كيفا لانه عرض في الوجود العيني قائم بالغير ممتاز بالقيود
التي تميزه عن سائر الاعراض حلت الكلام في قوة هذه
الاشكال قيل عليه وفيهما نظر اما في القول الاول فلانا حققناه
لك من انه يجوز ان يكون شيء واحدا بحسب الوجود الخارجي
ماهية وبحسب الذهني ماهية اخرى فلا يلزم من كون الماهية
الخارجية لشيء جوهرا ان يكون ماهية العقلية ايضا كذلك
واما في القول الثاني فلانا لما دان حصول العلم في العقل
حصول ذهني وهو ما كيفية يمنع لزوم قيام الكيف
بالغير في الوجود العيني فان المحققين عرفوا العرض بالوجود
في الموضوع وقسموه الي اقسام التسعة ولم يشترطوا ان

يكون

يكون الماهية العقلية ايض كذلك اما في القول الثاني فلانا
لما دان حصول العلم في العقل حصول ذهني وهو ما كا
كيفية يمنع لزوم قيام الكيف بالغير في الوجود العيني فان
المحققين عرفوا العرض بالوجود في الموضوع وقسموه الي
اقسام التسعة ولم يشترطوا ان يكون الماهية العقلية ايض
كذلك واما في القول الثاني فلانا لما دان حصول العلم
في العقل حصول ذهني وهو ما كيفية يمنع لزوم
قيام الكيف بالغير في الوجود العيني فان المحققين
عرفوا العرض بالوجود في الموضوع وقسموه الي اقسام
التسعة ولم في الوجود العيني كذلك ولذلك ذهبوا
الي ان كثيرا من الاعراض لا وجود له في الاعيان بخلاف
الجوهر فانهم اعتبروا فيه الوجود العيني وعرفوا بماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكان بعض الناس
لما راهم عرفوا الجوهر بما ذكر حسب ان العرض عندهم ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع فتوهم انهم جعلوا
الكل انا العرضية كالجوهرية بحسب الوجود العيني وليس
كذلك اقول لعدم مساكه في موضع على ان كون الشيء الواحد
ذا ماهيتين مختلفتين كلام خال عن التحصيل لانه اذا اختلف
الماهيات لا يبقى الشيء الواحد كيف يبقى الوحدة مع اختلاف
الماهية على انه اقول بان الموجود في الخارج بعينه
الموجود في الذهن بحسب الماهية فلا يكون تلك الماهية

موجوده في الذهن وبرهان الوجود الذهني على تقدير
تماميته انما يدل على وجود نفس تلك الماهية المعينة في الذهن
لا على وجود صورة مغايرة لها في الجنس العالي في سائر
الراسيات قوله ولولا ان للحكم صورة ادراكية لما صح ذلك
الفيضان قيل هذا مسلم اذ لا يتوقف القبول والفيضان المذكور
ان على كون الحكم صورة ادراكية كما لا يخفى نعم لو كان
فعلا للحاكم لما صح القبول والفيضان جياد لرد لعل مراده
هذا القول بمذهب القول ان العقل الفعال هو مفيض الحوادث
في عالمنا والفعل عرض حادث فلم لا يجري القبول والفيضان
فيه نعم يصح نسبته اليه بالصدور وذلك لا ينافي نسبته الينا بالقبول
ايض بان يقال افاض العقل عليه فعل كذا فصدر عنه هذا
الفعل كما يقال افاض عليه السواد وصار اسود اذ لولا
صدور عنه الفعل بمنزلة صار فاعلا فتفكر قوله والاشكال
الثالث عام يتناول المذهب المستحدث وغيره قيل فان
قلت كيف يكون الاشكال الثالث عاما وهو لا يتناول
هذا المذهب بناء على ان العلامة صرح بان منشاء الا
شكال هو التصور والتقييد الذي ذكره ولم يذكر مع التصور
قيد هناك قلت عموم بحسب المذاهب التي يطبق التقسيم المذكور
في الكتاب عليها لا بحسب كل مذهب في التصور والتصديق
على ان حاصل الاشكال يجري هناك بان يردد في التصور
سياق الكلام الى آخره اقول لا ورود لهذا السؤال لانه

مذهب الحكيم المعروف
انا نعلم ان التصور
لا التصديق والحكم
فظاهر انه لا يتناوله

قدس

قدس سره قيد العموم لقوله يجب يتناول المستحدث وغيره
والجملة ان يكون مراده شمول المذهب المستحدث وغيره في
الجملة ولا يلزم شموله جميع الاعتراضات الثلاث التي ذكرها
اعتراف بانه لا دخل لذكر القيد في منشا الاشكال وهو خلاف
ما ذكره قدس سره ويمكن التفصي عنه بانه ذكر ان منشاؤه
التصور والقيد الذي ذكره ولم يقل ان منشاه ذكر القيد
فحاصل كلامه ان منشاه الترديد في المعاني التي يحتملها
هذا القيد المذكور وان لم يذكر مثلا على تقدير ذكر القيد
في التعريف يقال المراد به التصور المقيد بعدم الحكم والتصور
المطلق والمقيد والمطلق المذكوران في الترديد مما يحتملها
هذا القيد الذي لم يذكر في هذا التعريف فتامل قوله اي تصور
الشيء الموجود قيل عليه ان اراد الموجود في الخارج
يكون منافيا لما سبق من ان العلم من الموجودات الذهنية
وان اراد الموجود في الذهن لا يكون مستحيلا لما ذكر في
جوازه في المستحيلات واجيب بان المراد هو الموجود بذاته
لا تصور شيء الوجود بما هو اعم من ان يكون موجودا في
الخارج او في الذهن لكن لا بذاته بل بصورته وقد اجيب
ايض بان المراد بالموجود هو الموجود الاصيل واعترض
عليه بان فيه نظرا لما في السؤال فاذا كان المراد بالموجود
معناه الاعم والمستحيل لا يكون موجودا اصيلا اصلا
يكون مستحيلا ثم قد يكون الوجود الخارجي لشيء مستحيلا دون

الوجود الذهني كمفهوم الممتنع في الخارج ح يمتنع وجوده في
الخارج دون الذهن لان هذا ليس مستحيلا وقد يكون في
الذهن مستحيلا دون الخارج كحقيقة الباري تع وقد يمتنع وجوده
في الذهن دون الخارج لان هذا ليس مستحيلا وقد يكون كلا
الوجودين مستحيلا ح ويمتنع كل منهما كالنقيضين المجتمعين
فان قيل يتصور النقيضان المجتمعان فيكون موجودا في الذهن
قلنا انما يلزم وجوده فيه كان الحاصل منه في الذهن فردا
منه اما اذا لم يكن فردا منه فلا يلزم من التصور وجوده بل
يلزم وجود ما هو الحاصل المذكور ورده كلا شيء فان تصوره
يستلزم حصول شيء في الذهن لا حصول لا شيء فيه لان
الحاصل منه في الذهن فرد الشيء لا فرد اللاشيء واما في الجواب
فلان المحققين ذهبوا الى ان الاشياء قد يكون لها وجود
يكون بحسبه مبدا الاثار ويسمى وجودا اصيلا وقد
يكون لها وجود لا كذلك ويسمى وجودا ظليا وغير اصيل ذهني
حال كونها موجودة بهذا الوجود علوم لا صور في موضعه
فاذن يكون العلوم المذكورة موجودات غير متاصل في
الوجود فان اريد منها بالموجود الموجود بالوجود الاصيل
فلا يتناول العلوم [illegible] وان اريد به الوجود الذي
لا يكون حال الوجود صورة شيء لان العلم صور ذهنية
وانما يريد ما يكون ذاته موجودا سواء كان متاصلا في
الوجود او غير متاصل وبالوجود بصورته ما يكون صورة

ويمتنع

ويمتنع منه موجودا لا اذا اتى فرد ان الموجود بهذا المعنى هو
الموجود المطلق لا قسم منه والموجود بصورته بهذا المعنى
ليس مندرجا في الموجود قسم الموجود ايضا يكون تقسيم الشيء
الى نفسه والى ما ليس مندرجا وبين اقول فيه ابطال اما فيما
ذكره على السؤال فلانا اذا تصورنا الحكم وعدم الحكم معا فقد
حصل في ذهننا امر مركب من الحكم وعدم الحكم فان لم يكن الحكم
بعينه لم يكن في تلك التصديق منهما مركب اثنين من النقيضين
وان كان نقيضين فقد حصل موجود ذهني مركب من النقيضين
وما ذكره من ان النقيضين المتصور قوله فرد اخر نفسه لا كل
[illegible] لان الحكم وعدم الحكم فردين النقيضين جميعا اعرفوا
ولولا ذلك لم يكن في تركيب منهما محذورا وايضا اذا تصورنا
مفهوم كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان
فقد حصل في ذهننا امر مركب من النقيضين قطعا واذا تحقق
ذلك ظهر فساد ما ذكره لان مثل ذلك لا يسع وجود في الذهن
واما فيما ذكره على الجواب فمن وجوه اما اولا فلانا لا نم ان
الوجود الذهني لا يكون مبدا للاثار مطلقا بل كيف
وقد صرحوا بان المحمية علية لا فيضا فيطلوا فيها كالارتعة للزوجية
فانها علة لانصافها بها سواء وجدت في الخارج او في
الذهن وايضا ذكروا ان العلة بوجوده علة فاعلة للفاعل
الفاعل فيقم الوجود الذهني لا يكون مبدا للاثار المخصوصة
كما ذكروا انها لا يكون مبدا للاثار والمطلوبة منها ولهو اعلى

نفسها بالاشياء كالاضافة والادراك ونظايرها واما ثانيا فلانا
نختار ان المراد من الموجود بذاته ما لا يكون وجوده هو العلم
بها بخلاف نفس العلم في كل شيء فان وجودها بحصول نفسها
في الذهن العالم به فان حصول العلم في النفس كحصول سائر
الصفات الاعتبارية التي ليست موجودة في الخارج كالعمى
مثلا ولذلك يتصف النفس بالعلم كما يتصف بسائر الصفات
وقد لا يتصف بالمعلوم كما اذا تصور الحرارة فان نفس الحرارة
حاصل فيه حصولا علميا والعلم به ليس حصوله حصولا علميا
وان شئت قلت ان حصول المعلوم في النفس باعتبار خصوص
وجوده الذهني وحصول العلم فيه باعتبار ذاته لا باعتبار
خصوص وجوده الذهني وحصول العلم غاية ما في
الباب ان وجوده في ذاته ليس الا في الذهن ولكن
ليس ارتباطه به بحسب حصول ذلك الوجود حتى لو كان
موجودا خارجيا حاصلا فيها ايضا وهذا هو السر في
اتصاف النفس بالعلم وعدم اتصافها بالمعلوم وايضا
وجود المعلوم في هذا الذهن المعين اعني ذهن العالم
به فقط ووجود العلم ليس في ذلك الذهن فقط بل هو صفة
وجود بحسب الامر غير منسوب الى ذهن معين كسائر الاعتبارات
التي يتصف الاشياء بها كالاستقامة والانحناء ونحو ذلك في
الجواب ان المراد هو الموجود الاصيل فعدا ما حصل المعنى
فانه شبيه بالوجود الاصيل من حيث انه مستلزم للاتصاف

به والمبهم للعلوم وجوده هو العلم ح

مثلا فانه يحصل منه العلم بالحرارة ويتصف به ولا يتصف بنفس الحرارة ح

الموضوع

الموضوع به وكذلك ذكر الاستاد قدس سره ان العلوم
قد يوصف بنفسها في النفس وقد يوصف بانفسها وهذا
يجذب منه الوجود الخارجي قوله والجواب انه قيل
قد اختيار الشق الاول ثم انه قد رده بعضهم وقال المختار ان
مفهوم التصور الشارح معتبر في التصديق بكون اعتباره
فيه لا يقتضي الا تصور عدم الحكم في حصول التصديق وهو لا
ينافي وجود الحكم فيه اقول لا يخفى [illegible] لان حصول التصديق
لا يتوقف على تصور عدم الحكم اصلا الحكم [illegible] لم يتصور
عدم الحكم قوله وما هو ذاتي لشيء لا يكون كذلك
فيه تامل اذ يجوز في الماهية الاعتبارية ذلك كما اعتبر تركب
من الشيء مع امر يعرض له بالقياس الى غيره كذات الاب مع
ابوته فان الابوة ذاتية لما ثبت له بالقياس الى غيره
ويحتمل في الماهية الحقيقية ايضا ان يكون الشيء ذاتيا له
مع ان يكون امرا نسبيا بلاحظ والغير لا بد لنفي ذلك من
دليل وقد اجاب بعضهم بان الامر الاضافي في الماهية الاعتبارية
وان ثبت لذات المعروض بالقياس الى غيره لكن
ثبوته للمركب ليس بالقياس الى غيره لان ثبت للمركب
في ذاته جزؤه وان كان ذلك الجزء مما لا يوجد في الخارج
او في الذهن بدون ذلك الغير قال واذا امتنع ذلك
في الماهية الاعتبارية ففي ظنك بالماهية الحقيقية واعترض عليه
بان قوله لكن ثبوته للمركب بالقياس الى غيره في حيز المنع اذا

ينقضي ح

لا فوقه مثلا في نفسها مضافة الى الشوه وبالقياس اليها
محجبا حيث يكون مضافة الى الشوه ومعسرا اليها قوله
لانه لو ثبت التركيب في حقيقته لان جزؤه مصادره على
المطلوب كما لا يخفى واقول انهم ذهبوا عن مقصود م
الاستاد قدس سره مع ظهوره لان مراده كما ينادي
عليه عبارته ان ذاتي الشيء لا يكون اتصافه به بالقياس
الى غيره وذلك ظاهر جدا لا يقبل المنع فان اتصافه بما هو
بالقياس الى غيره وذلك انما بعد تقومه فلا يكون
مقوما له وما ذكروه من المثال ليس فيه الا صفة صفتها
هو ذاتي له بل لما هو جزء له فافهم فتاهين حقيقة ما قيل
العلم نقطة كثرها الجاهلون قوله لان عارض الجزء والشرط
لا يجب ان يكون جزءا الخ قيل انما قال لا يجب لم يقل
لا يكون جزءا او شرطا لجواز ان يكون العارض لجزء
الشيء جزءا وذلك كالحيوان العارض للناطق بالقياس
الى الانسان وان يكون العارض للشرط شرطا للموصوف
وبان يكون لشيء واحد شرطان احدهما عارض الشرط
للاخر قوله المعترض لعدم الجواز فيعترض وتوعد وفصل
من الكلام ولعوفي الجواب فان مدار جوابه على عدم
الوجوب ثم ما ذكره من المثال لا يلائم المقام لان الكلام
ههنا في التركيب الخارجي ولذلك ذكروا ان التركيب
من الموصوف بالنقيضين انما في التركيب الخارجي وف

الذهني

الذهني قوله قلت لا اشكال الخ قد فصل قدس سره الكلام
فيه بحيث يندفع الشبهة بالكلية فنفى الفرق بين عدم الحكم المعتبر في
التصديق وعدم الحكم المعتبر في هذه القضية بان الاول
عارض لمفهوم التصور والثاني داخل في التصور المقسوم
بان الاول مقيس الى التصور بمعنى انه يعني عدم مقارنته
الحكم عليه والثاني بالقياس الى ما تحته بمعنى ان رجعه الى
انتفاء افراده لعدم مقارنة الحكم على مفهوم الكافي فالحاصل
الفرق بين عدم الحكم المعتبر في التصديق وعدم الحكم هذا
من عدة وجوه الاول من حيث العروض والدخول والثاني
من حيث اعتبار ما هو معروض الاول عما هو مدخول الثاني
والثالث باعتبار المقيس اليه والرابع من حيث ان
الاول صفة المفهوم والثاني صفة الافراد المقصود وان
تعلم ان المنافاة الواقعة في كلامه قدس سره ليس في
موضعين بمعنى واحد فان المنافاة في العارض بمعنى ان
هذا المفهوم ليس مقارنا للحكم على مفهومه لمقابله
في الداخل بالقياس الى ما تحته ليس بهذا المعنى اذ ليس
معناها انه ليس مقارنا للحكم على ما تحته بل المراد الى
ان الافراد ليس مقارنا للحكم على مفهوم بما الحكمة بان
فيه نعم [illegible] على ظهور المقصود ثم المراد المعا الى
متصورات ما تحته قوله وليس لشيء فقيل عليه ما يستقيم
هذا الجواب لذا اريد بامتناع اعتبار التصور في

التصديق باعتبار فيما صدق عليه التصديق وثبت في
اعتباره في المفهوم المذكور تعريف التصديق بتصور
معه حكم فاستقام هذا الجواب ظ [illegible] سره بل لو قيل لما اعتبر التصديق
في الرسالة بتصور معه حكم وهذا التقسيم بحسب التصور باعتبار
التصور في مفهوم التصديق اعتبر الشيء في السؤال اعتباره
في المفهوم المذكور واجاب عنه بهذا الجواب لكان اولى
من المقدرة التي ذكرها العلامة لانها تقتضي لارتكاب تعليم
للخطاء وهو غير صواب واقول ما ذكره من التوجيه لا يكاد
يستقيم اما اولا فلان الشيء اورد السؤال على التقسيم
المشهور وتعريف التصديق بتصور معه حكم مذكور في الرسالة
لا يعلم ان اصحاب التقسيم المشهور ما يكون بهذا التفسير وكيف
يتوجه الايراد على التقسيم المشهور بسبب تعريف صاحب
الرسالة واما ثانيا فلان الشيء ذكر ما في الرسالة في باب
امتناع اعتبار التصور في التصديق انه يلزم اما تركيب الشيء
من النقيضين او اشتراط الشيء بنقيضه وعلى هذا التوجيه
لا مجال لتوهم اشتراط الشيء بنقيضه لان المقسم جزء من القسم
لا شرط له فظهر ان ما ذكره من التوجيه لا وجه له فضلا عن ان
يكون اولى مما ذكره الاستاد قدس سره قوله لا يتصف
بعدم المطابقة ههنا سؤال مشهور وهو ان المراد بالمطابقة
ان كان المطابقة مع الماخذ فلا نم ان التصورات لا يحتملها
اذ قد يوجد من شبح انسان بصورة فرس وان كانت المطابقة

مع ما له تلك الصورة فلا نم ان التصديقات يحتمل عدمها
اذ الكواذب مطابق ما هي صور لها فان صورة الايجاب
مطابق الوقوع والسلب اللاوقوع وقد اجبنا في سوالف
الزمان عن هذا السؤال بان المراد هو المطابقة مع ما في نفس
الامر بان يتحقق في الامر شيء مطابقة تلك الصورة والتصورات
لا يحتمل عدم المطابقة بهذا المعنى اذ كل متصور فهو موجود
في نفس الامر ضرورة اتصافه بمفهوم وجودي وانه
المفهوم مذكور معلوم لله تعالى والموصوف بالوجودي
موجود في ظرف الاتصاف كما شهد به بحث الوجود الذهني
واما التصديق الكاذب فلا تحقق له في نفس الامر قطعا
بل الحصول الا فيه شيء المصدق به والدليل المذكور في التصورات
لا يجري فيه كما لا يخفى ثم اوردناه على ذلك ان المعاني
الحرفية ايضا يشارك التصديقات في عدم جريان
الاحكام عليها فلا يجري الدليل فيها وايضا لا بد
من ارتسام الكواذب في المبادي العالية لانها الخزانة
الحافظة لصور المعقولات فلها ايضا تحقق في نفس الامر
بناء على ان نفس الامر عبارة عن تلك المبادي كما قيل
فاجبنا عنه بان المعاني الحرفية وان لم يقع محكوما عليها
لكنها يقع وصلة للطرفين في قضية ما صادقة فيكون
موجودا في نفس الامر في ضمنها ولا تحقق في نفس الامر
عن احد الاخرين من السلب والايجاب في كل مادة

واما ارتسام الكواذب في المبادي العالية فلا يستلزم
تحققها في نفس الامر اما اولا فلانا لا نسلم ان نفس الامر عبارة
عنها كما هو المشهور واما ثانيا فلان ارتسامها لا يقتضي
كونها صورا ادراكية لها لاذ الخزانة لا يجب ان يكون مدركا
للمخزون فيها الا يرى ان الخيال حافظ الصور المحسوسات
غير مدرك لها واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون تلك القضايا
متصورة لا مصدقا بها فلا يلزم تصديقها بالكواذب
فيلزم فيه نظر اما اولا فلان قوله اذ كل متصور موجود في
نفس الامر غير مسلم فان منها ما يمتنع وجوده في نفس الامر
كشريك الباري واجتماع النقيضين ومنه ما هو ممكن لكنه
غير موجود فيها كالمركبات الخيالية واما استدلاله في
حاشية الرسالة لان ما لا يكون موجودا في نفس الامر
كيف يتصف بمفهوم وجودي فيها وغاية ما يلزم من
المفهومية وجود المعلوم بالذات في مشعر المدرك اولا
يلزم منه وجوده في نفس الامر كما اعترف في التصديقات اقول
اما الخبط في هذا الكلام لا يخفى على من له ادنى بصيرة اما
في قوله فان منها ما يمتنع وجوده في نفس الامر فلان
المستحيل وجوده في نفس الامر هو افراد هذا المفهوم لا
مفهوم الحاصل في العقل وليس في العقل شيء يصدق عليه
شريك الباري في نفس الامر بل هذا العنوان فقط ولا يصدق
على هذا المفهوم الحاصل في العقل انه شريك الباري تعالى

وكذا

وكذا الحال في النقيضين المجتمعين واما المركبات الخيالية فهي موجودة
في نفس الامر وان لم يكن موجودة في الخارج فان الوجود في نفس
الامر اعم بالوجود الخارجي مطلقا ومن الذهني من وجه
كما تقرر في موضعه ولما صدق الحكم الايجابي على المركبات
الخيالية وقد تقرر ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع
في الواقع فلا محالة يكون موجودة في الواقع لصدق
السالبة وذلك بين لا يقال يصدق ان شريك الباري
تعالى ممتنع فيلزم وجوده في نفس الامر لانا نقول هذه
القضية اذا اخذت طبيعية فانما يلزم وجود مفهوم شريك
الباري في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لا فرده
وان حكم فيها على الافراد فهي قضية يستدعي وجود افرادها
الفرضية في نفس الامر لا يكون فردا له في نفس الامر فلا يلزم
وجود افرادها مما ليس فردا له في الواقع وقد فرض
فردا له الا ترى كذلك فان الممكنات باسرها فرد افرضي لهذا
المفهوم واما المركبات الخيالية فانما نفسها موضوعات لقضايا
موجبة صادقة بحسب نفس الامر غير فرضية لكونها معلوم ممتنع
فانه هذا الحكم على فرض امر غير واقع بل على السبب والمطلع
والا لزم سلب العلم عنه تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ثم قوله لان ما لا يكون موجودا في نفس الامر كيف
يتصف بمفهوم وجودي فيها شبهة مصادرة لان
الكلام في ذلك وقوله وغاية ما لزم من المفهوم وجود

المعلوم في نفس المدرك لا وجوده في نفس الامر في غاية السخافة
اذا صدق الايجاب يلزم وجود الموضوع في نفس الامر كما لا
يخفى على من له ادنى تدبر والتشبيه بالتصديق في غاية الركاكة
لان التصديق به من حيث انه مصدق لا يصير نوعا في قضية اصلا ولا
يتحقق في نفس الامر في ضمن قضية اخرى ايضا بخلاف المتصورات
فانها من حيث هي متصورة انما تصير موضوعات في القضايا الموجبة
الصادقة او تتحقق في ضمن قضايا صادقة كالمعاني الجزئية على
ما فصل قيل واما ثانيا فلان قوله والدليل المشهور في
التصورات لا مجال له فيها في حيز المنع لان ما ذكره في التصورات
بعينه جار فيها بانه مفهوم وجودي وانما المفهوم فهو موجود
فيها اذ الموصوف بالوجودي موجود في ظرف الاتصاف
اقول هذا المنع غير موجه لان قول الدليل لا يجري في التصديقات
دفع النقض بها يمنع جريان الدليل فيها كما لا يخفى وما ذكر
من ان كل مصدق به موجود في نفس الامر ان اراد به ان
النسبة التي هي مطابق التصديق به موجود في نفس
الامر من حيث هي المطابقة لزم ان لا يكون تصديق كاذبا
بالتحقق مطابقه في نفس الامر ولا معنى للصدق الا ذلك
وان اراد انه من حيث انه متصور موجود فيها فلا محذور
فيه وبهذا يعلم فساد ما ذكره من ان كل مصدق به متصف
في نفس الامر بمفهوم وجودي كما انه ان اراد ان المصدق به من
حيث انه مطابق التصديق وصادق متصف به فهو ان

بان يقال كل مصدق
به فهو موجود في نفس الامر
ضرورة اتصافه فيها لخ

اراد

للاصل
اراد اتصافه من حيث انه متصور فلا محذور ثم نقول
ان النسبة المصدق بها موجودة في نفس الامر لكن لا على
وجه مطابق التصديق مثلا كون الاربعة فردا مثلا وان
كان موجودا في نفس الامر لكن على وجه مطابقته قولنا
الاربعة فرد كيف ولو كان كذلك لم يكن هذه القضية
كاذبا فاعرف ذلك تم قيل واما ثالثا فلانا لا نم ان الامتداد
المخصوص الذي هو واسطة بين المبدء والنهاية متحقق اذا
لم يكن ثمه سواد لان معنى الامتداد لا محالة السير كيف
يتحقق بدون السير اقول تحقق النسبة في نفس الامر انما تستدعي
تحقق اطرافها فيها لا في الخارج والطرفان هنا متحققان
في نفس الامر وان لم يوجد السير في الخارج كما صرح به من وجود
جميع المتصورات في نفس الامر فالشبهة انما نشأت
من سوء الاعتبار ثم واما رابعا فلانه لا نسلم ان
الكواذب ثبت ثمه في المبادي العالية كانت موجودة فيها
في نفس الامر سواء كانت صورا ادراكية لها او لم يكن فيه
ما يسلم ولكن لا يجديه نفعا فبعض كونها صورا ادراكية لها اول
ارتسام الكواذب فيها اذا كان على وجه التصديق
لزم صدقها لامتناع اتصافها بالنقايض على ما هو مقرر
القوم اما اذا لم يكن على وجه الادراك وكان على وجه
التصور دون التصديق فلا يلزم صدقها فلذلك منعنا
اولا كونها صورا ادراكية لها مطلقا وثانيا كونها تصديقا

ليلا يلزم صدقها او تساويها انما يستلزم وجودها في نفس الامر
من حيث انها متصورة لا من حيث يصح مطابقة التصديق لها
فهذه الشبهة ايضا من باب سوء الاعتبار ثم قيل هنا
والصور الذهنية يوصف بالمطابقة على وجهين احدهما
المطابقة مع ذي الصورة والصورة الذهنية مطلقا
سواء كانت تصورا او تصديقا كيف كان مطابقة مع
ذي صورتها والثاني مطابقة مع الواقع والصور الذهنية
يوصف بها اذا كان المعلوم بتلك الصورة امرا من
حيث انه واقع في الواقع كمدلول التركيب الحملي الايجابي
فانه يدل على ان هذا ذاك في الواقع او من حيث انه
غير واقع في الواقع يوصف بمطابقة الواقع في الواقع او لا
مطابقته والعبارة الدالة على ان الصورة المذكورة
يوصف باحدهما ايضا فيقال هذا الخبر مطابق للواقع و
ذلك غير مطابق له اولم يكن المعلوم بالصورة الذهنية
امرا من حيث انه واقع في الواقع او غير واقع فيه لا يوصف
بمطابقة الواقع ولا بلا مطابقته سواء كان مدلول
مفردا ومدلول مركب غير تام غير خبري والعبارة الدالة
على هذه الصورة لا يوصف بشيء منها قطعا فان المركبات
التامة الخبرية يوصف بمطابقة الواقع او لا مطابقتها
التصديقات التي هي مدلولاتها يوصف باحدهما
وغير المركبات التامة المذكورة لا يوصف بشيء منها وهو
كذا

كمدلول التركيب
السلبي فانه يدل
على ان هذا ليس او ذاك
في الواقع

التي هي مدلول الخبر
فظهر ان التصورات

كذا التصورات يوصف بالمطابقة بالوجه الاول ولا يوصف
بشيء من المطابقة واللامطابقة بالوجه الثاني وان
التصديقات يوصف لها بالوجه الاول وبها او باللامطابقة
بالوجه الثاني فان قلت مدلول قولك الفرسي الموجود في
الواقع صورة الذهنية من حيث انها واقعة في الواقع
فينبغي ان يوصف الواقع او بلا مطابقتها وليس كذلك
قلت لانه تحقق الحقيقة المذكورة فيه او وصف الشيء
بصفة لا يدل على انه يوصف به في الواقع الا ترى ان قولك
الفرسي الذي ما لرداس لا تدل على ان الفرس مع الرداس
في الواقع بخلاف قولك الفرس ما الرداس فانه على ان
الفرس ما الرداس اقول محصل هذا الكلام الطويل ان
التصورات والتصديقات صادقة او كاذبة مشتركات
في المطابقة مع ذي الصورة وان التصورات لا يتصف
بالمطابقة مع الواقع واللامطابقة وليس فيه جواب عن
الايراد المذكور بل فيه تسليم لدعواهم فصرحوا بمطابقة
التصورات وانما يتصف التصديقات ولذلك ادرج
المتكلمون في العلم مطلقا كما في المواقف وغيره والذي
ذكره من ان الصورة الذهنية اذا لم يكن المعلوم بها امرا
من حيث انه واقع في الواقع لا يحتمل المطابقة وعدمها
في حيز المنع لان المعلوم بالصورة كيفما كان اما واقع الواقع
والصورة مطابق للواقع واما غير واقع في الواقع والصورة

ح غير مطابق للواقع ولا يختص بهما اصلا في قوله وصف
الشيء لا يدل على انه موصوف به في الواقع نظرا لانه ان اراد
الدلالة القطعية العقلية بالخبر ايضا لا يدل تلك الدلالة
وان اراد الدلالة القطعية الظنية فيمتنع تحقيقها في الوصف
مكابرة كيف وقد تقرر عندهم ان التركيب التقييدي اشارة
الى حكم سابق وكذلك نقل الاخبار بعد العلم بها اوصاف
كما هو المشهور ثم مرجع كلامه بعد خلاف الزوائد
الى ملخص ان التصور لا يحتمل المطابقة واللامطابقة
للواقع بل المحتمل لهما هو التصديق وقد عرفت ما فيه
في المنع وان الصورة الذهنية تصورا كان او تصديقا
ان تحقق في الواقع ما له تلك الصورة فهو مطابق الواقع
والا فهو غير مطابق له فهو قوله لكنه قدم ذكر الحصول
الخ قيل الانعال بدون تقدم ذكر الحصول هذه الفائدة
حاصلة او الصورة الحاصلة ايضا يدل على ان لها حصول
قطعا فان الفائدة في تقديمه لا ما يقول فايدة التقديم
كما صرح به العلامة من ان الصورة مستلزمة للحصول والحاصلة
لا يدل على استلزام الكتابة بخلاف تقديم الحصول فانه
يدل على الاستلزام بناء على ان التعريف يكون بالملازم
فلو لم يكن الحصول لازما لا يستقيم التعريف واما فقوله
مساوية للمعرف فقد ذكره العلامة وجعله من قبيل تعريف الوحدة
فقل عدم الانقسام واقول فيه بحث لان التعريف بالصورة

الحاصلة ايضا يدل على استلزام الحصول لا ما قيل انه لو لم
يستلزم لكان المعرف فردا غير حاصل فلا يصدق التعريف
عليه فلا يكون جامعا لفظ الحاصل وان لم يدل على
استلزام الحصول لكن التعريف به يدل على استلزامه
كما ان لفظ الحصول لا يدل على استلزامه والتعريف به
يدل عليه كما ذكر لان ذلك ممنوع بجواز كون الحصول
خاصة شاملة مساوية بل لان التعريف بالحصول غير
باق على ظاهره لفساده فلا بد من تأويله بالصورة الحاصلة
فلا فرق بحسب المعنى المقصود بين العبارتين بل لانه
المشهور بين المتاخرين ومنهم الاستاد قدس سره على
ما صرح به في تصانيفه ان المعتبر في اللازم الذي يعرف به
الشيء كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى الملزوم والا لم
يكن معرفا له وهذه العبارة في حواشي شرح المختصر
الحاجبي فالصورة بالصور الحاصلة على هذا يدل على
استلزام المعرف للحصول ايضا قوله متناول ادراك
الجزئيات قيل فيه انه ان اراد الجزئيات المجردة فقولهم
في العقل وان اراد الجزئيات المادية فعدم تناول قولهم
لها ليس بضائر اذ المقصود بالتعريف هو العلم الكاسب
والمكتسب كما ذكره قدس سره هناك والجزئيات المادية
ليست كاسبة ولا مكتسبة كما بين في مباحث الشك والجواب
مني بل يجب عليهم اخراجها عن التعريف حتى يكون مانعا او عرف

ايضا متناولها اذ لا خلاف
لاحد في حصول المجردات
في العقل

عليه اما اولا فبان الكاسب عنده اقسام قريب وبعيد وابعد
والجزئي للصبي المادي وان لم يكن قريبا وبعيدا لكنه يكون
كاسبا ابعد لانه قد يقع موضوعا بل قد يقع اوسط في
الشكل الاول على ما نص عليه الشيخ في الشفا واما ثانيا فلانه
لو اخرج الجزئيات المادية عن التعريف والمجردات لا
يحصل في العقل على الوجه الجزئي كما حقق في موضعه لا
يستقيم تقسيم العلم الحاصل في العقل الى الكلي والجزئي
لكنهم قسموه اليهما اقول كلام هذا القايل ايراد على
الاستاد قدس سره وهو قد اعترف في اول مباحث
الكلي والجزئي بان الجزئي لا نفع له في الايصال فلا ينبغي
ما ذكره في معرض الجواب لان هذه المعرض اعني عدم نفعه
الزايد له قدس سره ولذلك صرح المورد بالجواز ما ذكره
قدس سره وكما صرح قدس سره في مباحث الالفاظ بانا
اذا ادركنا انسانا معينا مثلا واشرنا اليه اشارة عقلية
لعدم الامكان كان جزئيا حقيقيا ومعقولا صرفا لا
مدركا بالالات المحققة بادراك الجزئيات الجسمانية
متعلقا بها قال بل نقول نحن نعلم بالضرورة انا ندرك الشمس
ليست جسما نيرا صرفا كالانوار العارضة بل لا ندرك
الا بالعقل فيما قيل من ان الصورة العقلية لا تكون الا كلية ليس
معناه الا ان الصورة المنتزعة من الجسمانيات الحاصلة
في العقل لا تكون الا كلية لامتناع حصورها الا في الالة

اذ يلزم منه انقسامها خلاف صورالجزئيات المجردة كما ذكرنا
عن عبارته وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره ثانيا او على ما
ذكره قدس سره يصح تقسيم الحاصل في العقل الى الكلي
والجزئي فعلم ان القايل عليه بناء على مذهبه ولا يضره
عدم صحته في الواقع على تقدير التسليم لان الراي فعله
وذلك بان يكون المقدم جزاء بحسب المعنى دون اللفظ
مما سوى المشهور وهو ان المنع والتسليم غير واردين
على شيء واحد على هذا التوجيه لان عدم الجواز انما هو
على تقدير كونه جزاء بحسب اللفظ والجواز على تقدير
كونه جزاء بحسب المعنى دون اللفظ فلا وجه لعدم الجواز
في الثاني ولذلك قيل الاولى ان يحمل المنع والتجويز كلاهما
على تقدير كونه جزاء بحسب اللفظ ويكون الاول ناظرا
الى مذهب البصريين والثاني الى مذهب الكوفيين واقول
الاستاد قدس سره لم يرد ان يحمل صحته مبنيا على المذهب
المرجوح مع ظهور الاستغناء عنه بحمل الجزاء بحسب المعنى
فان ذلك لا يخفى على من له فضلا عن او لو تردد توجيه كلامه
ان يوخذ الجزاء المذكور اولا اعم مما هو بحسب اللفظ
ومعنى نفي التجويز ناظرا الى الشق الاول وتجويزه ناظرا
الى الشق الثاني وحاصله ان هذا الجزاء ان كان جزاء بحسب
اللفظ لم يجز تقديمه وعلى تقدير ان يكون بحسب المعنى يجوز
تقديمه لكن يلزم محذورا اخر وانت تعلم ان ارتكاب هذا

التكلف الحذف من حمل العبارة على المذهب المرجوح مع ظهور ما فيه
منه وهو عدمه قوله ان لا تقابل بينهما بالذات قيل لان اتحاد
الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا وليس الحال في الوحدة
كذلك اقول فيه نظر لان ما قيل ان موضوع الوحدة قد يصير
موضوع الكثرة كهيولى ماء الجرة اذا فرق الماء في الكيزان
لا نسلم ان الهيولى هاهنا متكثرة بالذات بل انما تكثرت
بالذات الصورة والهيولى تكثرت بالعرض وهي باقية
على وحدتها الذاتية اذ كون الشيء حاملا لوحدة نفسه
وكثرته غير معقول لا يقال لان المعتبر في المتقابلين تناسبهما
مناسبتهما الى موضوع واحد لا جواز عروضها له الا يرى
ان الفرس واللافرس متقابلان بالسلب والايجاب مع امتناع
اتحادهما في الموضوع وكذا الحال في ابوة زيد وبنوته جامعا
التقابل بين الوحدة والكثرة بالذات ليس مستندا الى ما ذكره
بل ما حققناه في حواشي شرح التجريد الجديد قوله فيه الامور المعلوم
بالفردية قيل لا نسلم ان الاشياء المتعددة لا يصير امرا واحدا
ما لم يعتبر معها هيئة وحدانية هي جزء صوري للمركب منها
لجواز اعتبارها بالعرض دون الجزئية سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان الهيئة الوحدانية التي يعتبر معها صورة بالنسبة الى الحكم
قيل فيه نظر اما اولا فلان اعتبار الهيئة الوحدانية بالعرض
للامور المتعددة لا يستدعي صيرورتها امرا واحدا بالعدد
بخلاف اعتبارها بالجزئية الا ترى ان الاجتماع اذا اعتبر مع

السقف

والكثرة كذلك
ان موضوع
الوحدة هو موضوع
الكثرة كما ان
الوحدة

السقف والجدران والارض وصف بالوحدة العرضية
فيقال مجموع واحد واذا اعتبر العرض وقيل السقف
والجدار والارضية حال اجتماعها لا يوصف بالوحدة المذكورة
ومن الهيئة الوحدانية على الصورة الحقيقية فانها اذا عرضت
للامور متعددة يصير المجموع امرا واحدا لا بالعرض فعاف
العظم واللحم وسائر اعضاء الفرس اذا عرضت لها الهيئة
الفرسية لا يصير جرا وا هو امع الصورة الفرسية امرا واحدا
طبيعيا هو الفرس وكذا سائرها فلان الحكم بيني معارضا فتدبر
انه كما عرفت فكيف يعتبر معه لها اقول فيه بحث اما اولا
فلانه لم يعرف مورد في دفع هذا المنع على عادة المدعي
والتمثيل بما ان جزئين ونا سي الهيئة الوحدانية على الصورة
الحقيقية ولا كذلك في ذلك منعها واما ثانيا فلانه كما ان
السقف والجدار والارض مع الهيئة الحقيقية الاجتماعية مركب
واحد فهذه الثلثة حال كونها معروضا لتلك الهيئة ايضا مركب
واحد كما هو ظاهر ان الثاني ان ذلك المركب ليس له جزء صوري
وليس من شرط التركيب تحقق الجزء الصوري فيه الا يرى ان
العدد مركب مع انه ليس له جزء صوري واما ثالثا فلانه قد مر في
الحاشية السابقة على هذا بان هيولى الجسم بالتفريق تكثر العدد
ما كان حال كونها محل الصورة الواحدة في الجسم امرا واحدا
الهيولى حال كونها محلا للصورة الواحدة واحدة بوحدة موصوفها
ثم لا يجوز ان يكون امورا متعددة واحدة بوحدة عرضية وحدة

لها بل نقول كما ان الهيولي بحلول الصوره الواحده صارت
بها واحدا كذلك الشفع والجناد والوحده بعروض الصوره
الوحدانيه صارت واحدا او نفرضنا الها ليست سادا احدا
لكنها عده واحده من آخر السبع كذا كل عدد بل كل موجود
ذهنا خارجا بعروض الوحده فان كل شي بسيطا كان او مركبا
واحدا كان او كثيرا معنوي عدداتيه واحد فان العشره
مثلا عشر واحده ولذلك يجوز ان يعتبر العقل عشرتين
وثلث عشرات اذ لو لا ان العشره بعروض وحده لم يتحقق
الاثنان والثلثه من العشرات وذلك من اجلى البديهيات
حتى قال بعض اهل التحقيق ان عموم الوحده اقوى
واظهر من عموم الوجود واما قوله الحكم ليس عارضا للتصور
كما عرفت الى فصله تقدير تسليم غيريا فهو لان كلام القايل
مع من اعترف بكون الحكم عارضا للتصورات الثلث لان
مجموع التقسيمين قسم ثالث كليه ممنوعه اذ قد يكون
مجموع القسمين مندرجا في احدهما كما في التقسيم الى
الواحد والكثير والى الموجود والمعدوم بل في المثال
الذي ذكره مجموع الناطق واللاناطق لا ناطق قوله
ادراك ان النسبه واقعه او غير واقعه ينبغي ان يقال
اذعان ان النسبه واقعه او غير واقعه فان ادراكها
اذا لم يكن على وجه الاذعان كما في صورة الشك والوهم
ومن سمع زيد قايم لم يذعن براد التصور بمعنى قولك الواحد

ضمن

ضمن الاثنين فالتصديق نوع خاص من الادراك يتميز عن النوع الآخر
المسمى تصورا بالمهيه وبالخواص وهذا النوع من العلم
لا يتعلق الا بمعلوم معين هو النسبة التامة الخبرية بخلاف
التصور فانه لا محجوبه يتعلق بكل شي حتى بما يتعلق به التصديق
ومن قال هذا الادراك انما يكون تصديقا اذا كان
معه اذعان اراد ما ذكره ومن اعترض عليه بان التصديق
نفس الاذعان الذي هو الحكم لا الادراك المصاحب
له على مذهب الحكماء فلتصنف عطية لم يتفطن انه يمكن
الاطلاق الاذعان على التسليم الذي هو لازم لذلك
الادراك فذلك معنى الاذعان بحسب اللغة قوله والتصديد
في مثل ذلك المعنى قبل يعني اذا حصل لك العلم بان كل
ما هو عرض حصل لك نوعان من العلم احدهما تصور والثاني
تصديق فالتصور اي حصول هذا النوع الذي
هو الموجود الطلي يعنيك حدوث ثمن معلومات في
ذهنك بذلك الوجود الطلي احدها صورة هذا
التاليف اي النسبة التامة الخبرية التي هي بمنزلة الجزء الصوري
لهذا المولف مع غيرهما انتها للاذعان كما في صورة الشك
فالتاليف يعني المعلوم والثاني والثالث هما الامران
اللذان تالف هذا المولف منهما اعني البياض والعرض
فقوله وما يولف منه معطوف على قوله صورة هذا
التاليف لا على هذا التاليف كما ذهب اليه قدس سره

التوايد المرك
والدم

فتردد في المعطوف لفظ الصورة فقال وصورة ما يولف
منه وكانه ظن ان المراد بصورة التاليف العلم التصوري
وبالتاليف النسبة المتصورة فقوله قدس سره اي النسبة
التي هي منشأ تفسير للتاليف لا للصورة والذي يدل على ان
مراد الشيخ ما قلنا قوله فيما بعد والتصديق هو ان يحصل
في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها بانها مطابقة
لها حيث لم يقل نسبة هذا التاليف وهو ظاهر وشرح هذا
الكلام وتحقيقه هو ان النسبة التامة الخبرية المستفادة
من مثل قولنا كل بياض عرض اذا وجدت في الذهن بوجود
ظلي مقارنة لادعان الذهن بها كان ذلك الوجود الظلي
اعني صورة هذه النسبة الحاصلة في الذهن تصديقا
ايجابيا لكن هذا الموجود بذلك الوجود الظلي امر اجمالي
في هذه الحالة ملحوظة تبعا اذا رجعت النفس اليها ولا
حظتها قصدا وفتشت عن حالها صار ذا امر تفصيليا مفصلا
ان هذه النسبة الايجابية الموجودة في الذهن مطابقة للنسبة
التي في نفس الامر في كونهما ايجابيتين فقيل فيه نظر اما اولا افاده صدر المدققين ١٢
فلان هذا الظن لبعض العلماء يقتضي ان يكون الحكم عبارة
عن ادراك ان النسبة مطابقة للواقع او غير مطابقة وقد
مر غير مرة انه ليس كذلك كيف ولو كان كذلك لكان
المحكوم عليه بالحقيقة هو ان النسبة والمحكوم به مطابقة
للواقع سواء كان الادراك مجملا او مفصلا وليس كذلك

اقول

اقول قد مر غير مرة انه كذلك والشرطية التي ادعاها ممنوعة
لان النسبة حال كونها ملحوظة تبعا متعلق الحكم وهي في نفس الامر ملاحظة
الطرفين ثم اذا صارت ملحوظة بالاستقلال تصير محكوما عليها
ولا يلزم من الحكم عليها في الحالة الثانية ان يكون محكوما عليها
في الحالة الاولى الا ترى انك لو قلت معنى سرت من البصرة
الى الكوفة ان ابتداء سيري من البصرة وانتهاؤه الى الكوفة
لم يلزم من ذلك كون الابتداء والانتهاء اللذين هما محكوم
عليهما في القضية الاولى كما انك لو قلت معنى زيد عالم
زيد متصف بالعلم لم يلزم منه ان يكون المحمول في هذه القضية
الاولى هو معنى متصف بل امثال ذلك من قبيل التعبير عن
المعاني بما يرادفها كما يقال معنى ضرب هو الضرب والنسبة
والزمان الماضي الى غير ذلك من الامثلة قيل واما ثانيا
فلان التصديق عند الحكماء هو نفس الادعان الذي
هو الحكم لا انه تصور النسبة حال كونها الادعان به كما حسبه
هذا القائل اقول قد مر جوابه فان مراده بالادعان
هو القبول والتسليم اللازمان للعلم التصديقي فحاصل كلامه
ان النسبة التامة الخبرية اذا وجدت في الذهن بوجود ظلي
مستتبع لقبول النفس وتسليمها اياها اي بنوع من الوجود
الظلي المستلزم لذلك كان ذلك الموجود تصديقا ومن
العجب انه لم يلتفت الى ذلك مع تصريح هذا القائل في اول
كلامه بانه اذا حصل العلم بان كل بياض عرض حصل نوعان

من العلم احدهما التصور والثاني التصديق فالتصريح بان
التصديق نوع آخر من العلم مباين للتصور فكيف يتوهم
انه حسب ان التصديق هو التصور حال كونهما دينا بالاذعان
قيل واما ثالثا فلان قوله مطابقة النسبة التي في نفس الامر
في كونهما ايجابيتين مبني على ما اشتهر بين المتاخرين من ان
بين الموضوع والمحمول نسبة ايجابية او سلبية في نفس الامر
فاذا كان نسبة الكلام مطابقة لتلك النسبة في
الكيفية كان الكلام صادقا وان خالفها كان كاذبا
وليس كذلك اذ الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد الطرفين
في نفس الامر فيكون الطرفان امرا واحدا في نفس الامر اذا كان
الحمل عليها صادقا فلا يكون بينهما نسبة هناك اصلا
اقول لو كان نفس الامر عبارة عن العالم بل هو العقل الفعال
او غيره من المبادي العالية لم يرد عليه ما ذكره وكذا لو
جعل نفس الامر عبارة عن النسبة التي تقتضيها الضرورة
والبرهان مع قطع النظر عن وجودها في ذهن مخصوص
كما نقل شارح التجريد الجديد عن بعض المحققين ثم قيل
هذا وسلمنا ان الشيخ اراد بصورة هذا التاليف صورة
قوله البياض عرض وبالبياض والعرض مادة فان القضية
والقياس ونظايرهما كما اشتهر في السنة القوم صورة و
مادة مثلا صورة الحملية الموجبة هذا ذاك وصورة
الحملية السالبة ليس هذا ذاك وعلى هذا القياس ومادتها

الامور

الامور المخصوصة التي يكون تاليفها منها فتعلم ان التصديق
هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة اي نسبة هذا
ذاك الى الاشياء انفسها اي الى الاطراف في انفسها مطابقا
لنسبتها الاطراف بان يكون الاتحاد يدل عليه هذه الصورة
واقعا بين الاطراف في الواقع ومحصله ان يحصل في الذهن
البياض عرض مطابق للبياض والعرض في انفسهما باب
يدعي بان البياض عرض في الواقع كان البياض موضوعا
والعرض محمولا في الواقع ظرفا لا ان يدعي بان نقول ان
البياض عرض مطابق للواقع او واقع ولا ان النسبة بينهما
واقعة او مطابقة للواقع حتى يتوجه ان الموضوع والمحمول
لا يكون معا وانما فرض موضوعا ومحمولا في القضية فتامل
اقول اذا كان مراد الشيخ بصورة التاليف صورة القضية
التي هي النسبة ويكون التصديق ~~اولا وبالذات هو~~ النسبة
هذه النسبة الى الاشياء كما صرح به فيكون متعلق التصديق
اولا وبالذات هو النسبة لا مجموع القضية فقد اعترف
ههنا بما انكره اولا واورد عليه ثم الاشبه ان الشيخ اراد
بصورة التاليف صورة النسبة لا نفسها فان من عادة
الشيخ ان يعبر عن التصور بحصول صورة الشيء في الذهن
لا بحصول نفسه كما قال انما يتمثل معناه في الذهن وقال
بعينه في التحصيل ومعنى التصديق هو تصور ان
تلك الاقوال الجازم وجودها وعدمها في الاعيان

كما هو متصور في النفس اي كما حصلت عنه صورة معقولة
من نسبة اوقعت بين جزئيها في النفس كذلك الحال في الوجود
والاعيان وفي نفس الامر هذا كلامه ويظهر منه ان التصديق
متعلق بالنسبة اولا وبالذات ثم اقول هنا المحشي
عبر عن التصديق بان يحصل في الذهن ان البياض عرض
مطابق للبياض والعرض ثم نفى كون قوله البياض عرض
موضوعا والمطلق موضوعا فيقوله بعد له في بحث الاستاد
قدس سره عن التصديق بان النسبة واقعة او غير واقعة
فلا يلزم كون النسبة موضوعا والواقعة محمولا كما توهم
وهو تصديق بالنسبة السلبية بل اذا صدقنا بمعنى
قولنا ليس البياض عرضا حصل في ذهننا مدلول
هذه القضية اعني النسبة التي هي الطرف السلبي مع
الاذعان بها لكن على وجه اجمالي مع ملاحظة لا يتقيد
مع تلك الملاحظة على الحكم عليها وبها لكن اذا لاحظناها
ملاحظة تفصيلية فصلا ودينا عن احوالها حصل في ذهننا
ان هذه النسبة السلبية مطابقة للاشياء انفسها وهي
مستلزمة لعدم مطابقة النسبة الايجابية لها فهي راجعة
الى مدلول قولنا النسبة الايجابية المستفادة من قولنا كل
بياض عرض ليست مطابقة للاشياء انفسها لا انها عينها
فقوله قدس سره وهو تصديق بالنسبة السلبية ليس
بمطابق للواقع ولا يخفى على المسامحة والمبالغة في اللزوم

والرجوع

والرجوع باحدهما الى الآخر حتى يطابق الواقع بل هو مبني
على كون النسبة الحكمية في القضية الموجبة والسالبة نسبة
ايجابية على ما علم من مذهبه واعترض عليه بانه لما سلم ان النسبة
ح ملحوظ على وجه لا يتقيد مع تلك الملاحظة على الحكم عليها او
بها فكيف يتقرر والحال هذه على ان يذعن بها وبسلبها
فان قبول الشيء كالحكم عليه وهو يستدعي الالتفات قصدا لا نعان
والقبول متعلق بالطرفين حال كون النسبة معنى حرفيا
بينهما كما حققناه في الحواشي السالفة اقول لا نم ان الاذعان
كالحكم في اقتضائه ان يكون متعلقه ملحوظا بالذات بل الاذعان في
بها حال كونها معنى حرفيا ملحوظا بين الطرفين مستلزم صحة
تفصيله بالحكم على تلك النسبة كما انه لكرنا في تحقيق
التصديق بان البياض عرض ان محصله البياض عرض مطابقا
للواقع لا يستدعي صحة الحكم على القضية المذكورة حال كونها قضية
كما ذكرت انفا فانه كما لا يصح الحكم على المعنى الحرفي في حال
كونه معنى حرفيا كذلك لا يصح الحكم على القضية حال كونها
قضية بالتعبير عن مضمونها البياض عرض بقولك البياض
عرض مطابق للواقع صحيحا ويعتبر عن الحكم بالاذعان ان
النسبة واقعة او غير واقعة غير صحيح وما الذي اقتضى ان
يكون النسبة ملحوظا بالذات نظرا الى انها وقعت
في هذا الى انها وقعت في هذا التعبير محكوما عليه ولا
يكون القضية المذكورة اعني البياض عرض ملحوظا

بالذات مع انها وقعت في تميزك محكوما عليه ثم قيل ان على تقدير
تعلقه بالنسبة كما ذهب اليه هذا القايل والعلامة ايضا
فالظاهر ان يكون الحكم الصادق ادراك ان النسبة الايجابية
ليست مطابقة كما ذهب اليه العلام لا ان يكون ادراك ان
النسبة السلبية مطابقة كما ذهب اليه هذا القايل مع
الذي يكشف عن هذا ان كلا من الايجاب والسلب اختيار
احد الشقين اللذين يقع التردد بينهما حال الشك في التردد
على هذا التقدير يقع في ان النسبة مطابقة للواقع او
ليست مطابقة فكما ان الايجاب اختيار انها مطابقة
يكون السلب اختيار انها ليست مطابقة لا اختيار
نسبة اخرى اعني النسبة السلبية مطابقة اقول على تقدير
تعلقه بالنسبة المعقودة بين موضوعه فلا يقال الفرق
حصل في زيد قبل فيه مناقشة لان الفرق عرض قائم بزيد
ولا شبهة في صحة نسبة العرض الى المحل بكله في كما في
السواد والجسم وقيل فيه نظر لانه ان اراد ان كل عرض
كذلك فهو ادعى ان الفعل عرض ولا نسبة الى فاعله وان
كان محلا له بتلك الكلمة وان اراد ان بعض العرض كذلك
فمسلم ولا يجديه نفعا لجواز ان يكون الفعل بالقياس
الى محله ان كان فاعلا له ليس كذلك لكن القول المنع المذكور
مكابرة صريحة اذ قد اطبق القوم على ان كل عرض يحصل
في الموضوع حتى قال الشيخ في ما طعوريا من الشفاء

فصل

١٠٨

فصل في احد العرض وهو انه موجود في موضوع وحصل
معنى هذا التعريف مبسوطا كما هو دابه ثم اورد على
نفسه ان الزمان عرض وليس في شيء فاجاب بانه
في شيء واحال بيانه الى العلم الطبيعي يعني حيث بين
ان الزمان مقدار الحركة فيكون للحركة وكذا اورد ان
المكان عرض وليس في المتمكن فاجاب بانه في شيء آخر
وبيانه ايضا في الطبيعي ويحتمل بذلك انه في الجسم الذي
هو نهايته بناء على ان المكان هو السطح الباطن للحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي والعجب كيف يخفى ذلك
الا ان المشهور على من حافظ المحاضرين ولعله يفاعل بكسر السواد
حاشره ونحوها على القاصرين من اهل جلدته وغايتها
يمكن ان يقال في توجيه كلام قدس سره انه لا يقال
في العرف العام ان الفعل حصل في الفاعل ولا يخرجه
لان مبادى الكلام في كتب النفس على العرف العام للمخالفة
لعرف اهل الفن مستبعد ان جدا قوله وحصوله على
وجه آخر لا ينافي ذلك قيل الحصول على وجه آخر مقصود
من حيث الوجود والاحكام من حيث الحمل لا ينافي الحصر
من حيث الوجود قيل فيه نظر اذ لا نسلم ان الحصول على وجه
آخر غير مقصود في الوجود بل قسم آخر موجود لان
التصديق لما كان علما فالحاكم يكون شيئا معلوما
به والمعلوم من حيث انه معلوم به ليس بعلم مقصود ساذجا

للمخالفة

اذ التصديق ليس تصورا ساذجا اتفاقا وليس بعلم التصور
مع التصديق وهو ظ فقد علم شيء على غير هذين القسمين
واقول غرض هذا القائل ان طريق حصول العلم ينحصر في
هذين النحوين ولا ثالث لهما لان كل شيء اما ان يتصور ولا
الحكم ان عليه بشيء او يتصور ويحكم عليه بشيء فحصوله
على وجه آخر غير هذين الوجهين غير ممكن وكان له قسم
غير هذين القسمين المذكورين وهذه العبارة مشعرة
بحصر وجه حصول العلم في الوجهين لا بحصر العلم في القسمين
وما ذكره المعترض هو اثبات قسم اخر للعلم كما صرح به وهو
لا ينافي الحصر وجه الحصول في الوجهين فكانه لم
يفهم مقصود القائل قوله فالصواب الجميل للقائل ان
يقول فقد ذكر العلامة آنفا انه لا شبهة على ذي فطرة ان
المقصود من التقسيم بيان ان كلا من القسمين له موصل على
حدة فاذا كان الحكم فعلا وكان للعلم مطلقا طريق واحد
هو المعرف كان داخلا فيما هو المقصود من التقسيم عليه فالاولى
ان لا يقسم العلم على هذا التقسيم بل يقال للعلم متعارف
في الجملة هو التصديق ولكل منهما طريق آخر لا ان يكون الصواب
ح ان يقسم العلم الى التصور الساذج والتصور المقارن
للتصديق كما ادعاه العلامة واقول لعل مراده هنا
الايراد شوح الملاحظة لان المقصود اه كما تقدم
سره ان الصواب ح في تقسيم العلم ان يقسم الى
قسمي

قسمي التصور ولم يرد ان هذا التقسيم صواب في هذا المقام
كيف وهو في عين هذا الكلام صرح اولا بان الغرض
من التقسيم يتوقف على هذا التقسيم وتوضيحا بقوله
فيكون للعلم مطلقا طريق واحد هو المعرف والتصور المقارن
له طريق آخر فانه كالصريح في انه لا يترتب الا بهذه المطلوبة
على ذلك التقسيم بل غرضه انه على هذا التقدير ينبغي
تقسيم العلم الى التصورات ولا يحتاج التقسيم الى التصور
والتصديق كما صرح به ايضا بقوله فلا يصح ان يجعل الحكم قسما
من العلم واجزاء من احد قسميه فظهر من كلامه ان محط
الفائدة نفي جواز تقسيم العلم الى التصور والتصديق قوله
الشيء الخطري ان اراد باحتياج النظري في حصوله الى
النظر انه لا يمكن حصوله بدون النظر فلا يصدق
التوقف على النظريات اذ يمكن حصولها بطريق الحدس
ايضا كما حقق في موضعه وان اراد به انه يحصل بالنظر
وان امكن حصوله بغيره ايضا يدخل في تعريف البديهي تحصيل
بعض البديهيات كقولك نصف الشيء جزء من اجزائه
وكل جزء من اجزائه اصغر منه فنصف الشيء اصغر منه
فيلزم ان يكون نظريا لما المقدمتان المذكورتان
دليلا عليه وليس كذلك الا ترى ان القوم لما ادعوا
ان اشتراك الوجود وزيادته بديهيان حكموا بان
المقدمات المذكورة عليها تنبيهات لا ادلة بل قلت

المراد الاول لكن اعتبر حصوله بالقياس الى شخص شخص
بحسب حاله من الاحوال في وقت وقت فربما لا يمكن ان
يحصل مطلوب مقيسا الى شخص بحسب حاله من الاحوال في
وقت الا بالنظر فيكون نظريا بالقياس الى الشخص المذكور
بحسب حاله من الاحوال في ذلك الوقت ويمكن حصوله
بغير النظر مقيسا الى غيره او اليه في وقت آخر او في هذا الوقت
بحسب احوال اخرى فيكون بديهيا بالقياس الى كل واحد
من تلك الثلثة فتامل اقول فيه نظر اما في السؤال فلان
البديهي في المثال المذكور لم يحصل من المقدمتين بل هو
حاصل بنفسه غاية ما في الباب ان المقدمتين صادقتان
في نفس الامر لكن ليس العلم بالقضية المذكورة مستفادة
منها قال كل واحد من تصور هذه القضية يجزم بالنسبة
يقينا وان لم يلاحظ المقدمتين المذكورتين واما في الجواب
فلان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون شيء ما بديهيا
على الاطلاق ولا نظريا على الاطلاق فلا يكون الحكم
بداهة بعض المفهومات ونظرية البعض خلوا عن الفائدة
بل تحكما محضا لا طائل تحته وتحقيق المقام على ما
فصلناه في بعض التاليف ان البديهية والنظرية
صفة للعلم اولا وبالذات ويوصف بها المعلوم ثانيا
والعلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله بدون النظرية
ان الحاصل بالنظر شخص والحاصل بدونه شخص آخر من

العلم

العلم فذلك العلم المخصوص يصدق عليه انه لا يمكن حصوله بلا
نظر لا يقال لا نسلم عدم امكان حصوله بدون النظر لجواز
توارد العلل على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل
كما في اصل الخارج والتدوير بالنسبة الى حركة الشمس على
ما حقق في موضعه لانا نقول هذا المنع غير موجه اذ لا يكفي
في بعض التعريف مجرد المنع بل لا بد من ابداء مادة النقض
على انهم صرحوا بان اصل الخارج والتدوير لا اصل له خارج
عن قانون التحقيق ثم ان الحركة المركبة من حركتي التدوير
والحامل غير الحركة المركبة من حركتي الخارج والحامل
بالشخص واذا المحرك كان في الصورتين بالشخص فلا محالة
تكون الحركتان ايضا مختلفتين بالشخص ثم انه قد يوصف
المعلوم بالبديهية والنظرية ومعناها ان العلم بهذا
المفهوم بديهي بالنظر الى الاوساط لا بالنظر الى الجميع
كما في الوجود ونظائره وكذا القضايا التي ادعوا
بداهتها قوله ولا اختلاف بينهما الا باعتبار
والعبارة قيل الصغرى ليست من القضايا المتعارفة
لان محمولها عين موضوعها ولا اختلاف الا باعتبار
والعبارة فان مورد القسمة عبارة عن العلم والعلم
ايضا عبارة عنه فيئول الى معنى واحد بعبارتين واعترض
عليه بانه ان اراد ان محمولها عين مفهوم موضوعها
فممنوع ضرورة ان مفهوم العلم غير مفهوم مورد القسمة

وان اراد ان محمولها عين فرد موضوعها الذي هو العلم
كان المحمولات في ساير المحصورات عين افراد موضوعاتها
فسلم وهذا لا يقتضي ان يخرج القضية عن المتعارف
وهو ظاهر قوله وجه عدم كونها من القضايا المتعارفة ان
المحمول وهو طبيعة العلم فرد لمورد القسمة الذي هو الموضوع
بمنزلة شخص من افراده وان اريد بالقسمة القسمة المخصوصة
غاية ما في الباب انه يكون الموضوع منحصرا في هذا الفرد
كما في قولك امير البلد زيد بن عمرو زيد اذا لم يكن امير
البلد سواه ولا لعمرو ابن سواه وتحقيقه ان هذه القضية
منحرفة من القضية الطبيعية كان اصله العلم مورد القسمة فحرف
الى مورد القسمة علم ومن قال والاظهر ان يجعل بناء الحكم على
مفهوم عام هو مفهوم مورد القسمة بالتعيين كما في قولك
زيد هذا ايضا ليس من القضايا المتعارفة في العلوم بل مما
ذكر في المحاورات فقد حام حول ما ذكرناه ومن اعترض
عليه بان عموم مورد القسمة غير مسلم بناء على ان المراد
بالقسمة هي القسمة المخصوصة ومورده امساو لمفهوم العلم
قلنا انه اعم من مفهوم العلم لكن يكون من قبيل حمل الخاص
على العام بل اسوء فيكون قضية مهملة في قوة الجزئية وهي
من القضايا المتعارفة لم يتفطن انه يمكن حمل العموم في
كلام القايل على العموم بحسب المفهوم ومورد القسمة المخصوصة
اعم من طبيعة العلم بحسب المفهوم وان كان مساويا له في الواقع

ولم

ولم يتذكر انه كل ليس مهملة من القضايا المتعارفة فان قولك
بعض الانسان زيد مهملة وليست متعارفة كما لا يخفى وقولك
مورد القسمة علم من هذا القبيل فظهر ان الطبيعية كقولك
الانسان نوع والحيوان جنس مندرج في تعريف المتعارف
على ما ذكره العلامة فان النوع والجنس صادقان على مفهوم
الانسان والحيوان صدق الكلي على جزئياته فيتحقق
كلامه يكون الشرائط المذكورة كما في انتاج قياس
مركب منهما وليس كذلك قوله ان اراد انه يلزم فيقتضي
كلامه ان يكون مثل قولنا زيد انسان وكل انسان نوع
منتجا لقولنا زيد نوع فغير مسلم لان من جملة الشرائط
المذكورة كلية الكبرى وهي مفقودة هاهنا وكذا ان
اراد انه يلزم ان ينتج مثل قولنا بعض النوع انسان
والانسان زيد وتفصيل المقام ان الطبيعية ان كانت صغرى
فقط نحو زيد انسان والانسان نوع فالشروط المذكورة
مفقودة فيه لعدم كلية الكبرى كما عرفت وايضا الحد
الاوسط لم يتكرر فيه لحقيقة لان هو موضوع ماخوذا
باعتبار خاص ومحمول الصغرى هو الطبيعة من حيث
هي هي وكذا ان كانت الصغرى والكبرى كليتها كقولك
الكليات الخمس لان مفهوم الجنس في موضوع الكبرى
ماخوذ باعتبار خاص وفي محمول الصغرى ماخوذ من
حيث هو كما حققه الشيخ في فصل عنه الشمسية على ان كلام

في حكم الشخصية ومنحرفها
في حكم منحرفها قيد القضايا
بالطبيعية م

قولنا الانسان نوع وكل نوع
كذا فهو منتج وان كانت
كبرى فقط نحو ...

الاستاد قدس سره ليس بصا ان كون الطبيعة من القضايا
المتعارفة ان يكون اقتصاره على صدق المحمول على
الموضوع على طريق صدق الكلي على جزئياته لكفاية فيما
هو بصدده ههنا فيكون تفسيرها بالاعم لكفاية في ما هو
المط ولا بعد في ذلك نظير ذلك انهم جعلوا موضوع الطبيعي
الجسم من حيث الحركة وقالوا نعني بالحركة ههنا كل خروج
من القوة الى الفعل مع ان الحركة بحسب الاصطلاح على ما
حقق في موضعه اخص من ذلك وايضا الشيخ في بعض مواضع
الشفاء لم يفرق بين الجوهر الحالة في المحل والاعراض لعدم
تعلق الغرض به هناك قوله الذي هو اد وقيل لا يمكن
ان دقة السوال واشكاله يكون بحسب صعوبة الجواب
عنه وان جواب السوال حسبما قرره الشارح ظاهر
جدا اذ شنا وما شباه حال العلم بحال المعلوم كما فعله
العلامة بخلاف جوابه حسبما قرره الشارح فانه يحتاج
الى تدقيق هو ان يبين ان المحصورة المذكورة في
حكم الطبيعية اقول لا نم ان دقيقة السوال بحسب صعوبة
الجواب بل دقته انما يكون لصعوبة فهمه نفسه فانها انما
يوصف بالدقة لغموضها وصعوبة فهمها لا لصعوبة دفعها
وفي ذلك ظاهر على انه على ما قرره يكون عطف الاشكال
على الادق غير العطف التفسيري وظاهر العطف خلافه
قوله لا فرق بين جزء وجزء قيل قال بعض الافاضل يمكن

ان

ان يكون قوله لا فرق بين جزء وجزء اشارة الى ان ليس النفس
سوى هذه الاجزاء اذ ليس له هيئة فانه وحدانية
كما هو ولا يوجب شي منها الاحتياج بالذات هذا كلامه
وفيه نظر لانا لا نم ان النفس ليس سوى هذه الاجزاء
لكن لا مطلقا بل بشرط عروض الهيئة الوحدانية قوله
اذ ليس له هيئة وحدانية قلت ان اراد انه ليس له هيئة
وحدانية مطلقا ولو بالعرض فمم وان اراد انه ليس له هيئة و
حدانية فجاز ان لا يوجب شي من الاجزاء وحده الا
حتياج بالذات ويوجد للكل بعد عروض الهيئة الوحدانية
له الاحتياج بالذات ولا يخفى ان الكل من حيث هو كل
غير كل واحد واعترض عليه بان فيهما نظرا اما في التوجيه
فلان الاحتياج بالذات عندهم اعم من ان يكون
بواسطة جزء الذات او بواسطة ما لها كما ان الاقتضاء
بالذات كذلك ولذلك تراهم يقولون ان الممكن
يحتاج بالذات الى مرجح وقوع احد طرفيه على الاخر
في ان الاحتياج المذكور بواسطة التساوي الذي
هو جزء مفهومه وان الجسم بالذات يقتضي التحيز
والمقدار والشكل المخصوص مع ان اقتضاءه لهذه
الامور بواسطة جزئه الذي هو الصورة النوعية
واما في الجواب فلان التزام عروض هيئة للادراكات
الاربعة خروج عن الانصاف وعلى تقدير تحقق

عروض الهيئة لها احتياج الى النظر سوى احتياج الاضافي
البحتي سقيم انه لا يوجب شيئا من الافراد الا الاحتياج بالذات
اقول وفيهما نظر اما ما ذكره على التوجيه فلان من
البين ان مراده من معنا بالاحتياج بالذات ما لا يكون
بواسطة اصلا ان موارد دفع الايراد على ذلك واستعماله
الاحتياج بالذات في موضع اخر لا يقدح في ذلك
ما ذكره من ان التساوي جزء مفهوم الممكن هو ما لا يكون
وجوده ضروريا ولا عدمه ضروريا وليس التساوي في
شيء منها او هذا المفهوم كيف وقد اثبتوا بالبرهان
انه لا يكون احد طرفي الممكن اولى بالنسبة اليه واما
فيما ذكره على الجواب فلان نسبة الالتزام الى المانع
خروج عن قانون التوجيه اذ المانع لا مذهب له على
ما هو المشهور بين المحصلين ثم لم يورد في الجواب هذا
المنع على دعوى البديهية قوله على ان قول السائل
الخ قيل ليس مقصود السائل ان التفسير المذكور تفسير لمفهوم
الفكر الضروري ليرد عليه ما ذكره بل مقصوده انه تفسير لما صدق
عليه الفكر الضروري وهو الاولى فيثبت له ان الحكم اذا لم يحتج
في حصوله الى النظر وان كان تصور الطرفين او احدهما
يحتاج اليه ضروري عندهم فيتم ما هو بصدده من باب
النقض وان لم يختص بالاولي ويكفي تحقق التناقض
واعترض عليه بان التفسير للمفهوم لا لما صدق عليه فلا يقال

فيه للجسم بالحيوان الناطق نظرا الى انه تفسير لبعض ما صدقات
الجسم وهو الانسان اقول فيه مناقشة لفظية اذ لو قال
هذا القائل ان مراد السائل بقوله التصديق الضروري قد
يحتاج الى النظر هو التصديق الاولي بقرينة التفسير او اللام فيه
للعهد الخارجي والاشارة الى التصديق الاولي بقرينة التفسير
لم يتوجه عليه ذلك على ان قوله ان التفسير للمفهوم لا لما
صدق عليه من الكلية فانك اذا قلت ما معنى لفظ الغضنفر
مثلا يكون الجواب تفسيرا لما صدق عليه مفهوم قولك
لفظ الغضنفر لا لمفهوم معنى الغضنفر وهو ظاهر وكذا اذا
علم الانسان بوجه الضاحك مثلا وقيل ما الضاحك واريد
ان يعلم بكنهه فاجيب بالحيوان الناطق يكون ذلك تفسيرا
لما صدق عليه الضاحك وهو طبيعة الانسان لا لمفهوم
الضاحك ثم قوله لبعض ما صدقات الجسم عبارة ركيكة
لا تخلو عن بدايع قال الشارح وضع كل شيء في رتبته قيل
فيه خلل لان مرجع مرتبته اما شيء واما كل شيء وكلاهما
غير مستقيم اذ الترتيب ليس وضع كل شيء في رتبة شيء ولا
وضع كل شيء في رتبة كل شيء واعترض عليه بان مرجع الضمير
المذكور هو الشيء الموضوع المستفاد من قوله الشيء فيكون
الترتيب في اللغة وضع كل شيء في رتبته ذلك الشيء
الموضوع فتامل اقول يشكل كلام هذا القائل في وجه
تلك الارادة من حيث الوضع اذ من البين ان هذه العبارة

شايع في هذا المعنى كما يقال الكل افراد ضعيفة وكل شاف ظلها
شاط الى غيره لكن لا اخفاء في المعنى لكن في توجيهه نوع غموض
وما ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع لان السائل يعود ويقول
المذكور سابقا هو الكل المضاف الى شي فان كان الضمير
راجعا الى المضاف لزم المحذور الاول او الى المضاف
اليه لزم المحذور الثاني فقوله مرجع الضمير هو الشي الموضوع
المستفاد من قوله الشي لا يدفع الشبهة فالوجه ان يقال
ان ضمير الغايب اذا رجع الى منكر لم يكن المراد منه المعنى
المنكر بل اريد به فرد منه معين بتعيين ما باعتبار كون
الضمير بمنزلة مثل اذا ملكت رجلا وقال لي كذا لم
يكن معناه قال رجل من الرجال بل معناه قال ذلك الرجل
الذي رايته واذا قيل وضع شي في رتبته كان معناه وضع
شي في رتبة ذلك الشي ثم اذا عمم هذا الحكم بالكل الاستغراقي
يكون معناه وضع كل شي في رتبة ذلك الشي قوله جعل
الاشياء المتعددة ح اي قبل الامور المتعددة قد يعرض لها
صورة موحدة معبرة بالاسم والحد فتصير تلك الامور مع
هذه الصورة امرا واحدا طبيعيا كالعناصر الموضوعة
لصورة معدنية فانه يوجد مجموعها من حيث انه مجموع
فتصير تلك الامور بهذا الاعتبار واحدا فيصح ان يوصف
بالوحدة فيقال المجموع واحد كالقضية والقياس ونظايرهما
والوحدة في الصورة الاولى حقيقية وفي الثانية اعتبارية

قوله

قوله القضية والقياس فقد عرض لاجزائهما صورة تاليفية
موحدة معبرة بالاسم والحد فيكونا واحدين بالوحدة
المختصة فان اراد بالصورة الصورة الجوهرية فلا
حاجة الى التقييد بالتوحيد ويعتبر الاسم والحد اذا
تصورها للجوهر تركت تلك النسبة قوله ويكون لبعضها
نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر اي يكون بحيث يمكن
الاشارة حسا او عقلا الى كل واحد من الاجزاء بانه
هو من صاحبه بحسب الواحد الحقيقي من الترتيب اذ الظاهر ان
الضمير في بعضها راجع الى الاشياء المجعولة بالحيثية المذكورة
والاشياء المجعولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي
لا يكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر بعد الجعل
كذلك وهو ظاهر واعترض عليه بان الواحد الطبيعي
جسما كان او غيره واحد حقيقي وقد يكون لبعض اجزائه
كراس الحيوان الى بعض آخر كبدنه هذه النسبة نعم الواحد
الحقيقي بالمعنى الذي توهمه هذا القايل وهو ان لا يتميز
بين اجزائه تمايزا في الوجود يخرج عنه لا بالمعنى الذي
اراده القوم اقول لا حجر في اطلاق الواحد الحقيقي
وارادة المعنى الذي قصده اذ لا يلزم بل لا مشاحة — هو أحق
لهذا الاسم على ان المناقشة في اللفظ بعد ظهور المعنى
ليس من دأب المحصلين قوله فما ترتيبا المعنى اي قيل
كتب العلامة على حاشية هذا الموضع انه لا يقال المراد بتعيين

اما التعيين الشخصي او التعيين النوعي فان اراد الاول
لم يكن التأليف المعين اعم من الترتيب المعين لامتناع
كون شخص اعم من شخص آخر وان اريد الثاني كان بينهما
مساواة لانا نقول المراد بمعنى كل منهما اضافته الى كلمة
الواقعة هو هنا وهو التأليف جنسي وبمعنى الترتيب
نوعي لاعتبار التقدم والتأخر في الترتيب دون التأليف
اقول ليس هذه الحاشية منقولة عن الاستاذ قدس سره
في النسخ التي رايناها وهنا ما نقل عن خطه قدس سره
وفيها من المناقشة ما لا يخفى فان اعتبار التقدم والتأخر
في الترتيب دون التأليف لا يقتضي ان الهيئة الاولى بالاضافة
اي موضعا نوعا والثاني جنسا قوله فيبتني على ما اختاره
الخ لما اختار الامام ان التصورات كلها ضرورية لم يتحقق
تصديق يتوقف طرفاه او احدهما فقط على الكسب على
راي الترديد لم يلزم اكتساب التصديق من القول الشارح فتطرد
فيه قوله الامام وان اختار ذلك لكنه باطل في نفس الامر
فاذا لم يبطل لانه ثبت عليه بالدليل لزم اكتساب
التصديق من القول الشارح فليس كلما لزم احدا من المحذورات
يجب ان يكون مبنيا على المقدمتين المسلمتين عنده بل
قد يكون مبنيا على مقدمات ينكرها لكن يمكن الزامه
فيها واثباتها عليه فافهم قوله يتوصل بها معناه
يتوصل بها قيل لا يظهر لهذا وجه والاظهر ان يقال
معنى

معنى التوصل بالامور الحاصلة الى تحصيل غير الحاصلة
ههنا ان يحصل تلك الامور المترتبة ذريعة الى تحصيله سواء
ترتب على هذا تحصيله او لم يترتب كما يجعل الحركة ذريعة
الوصول الى بلد فربما ينتهي الحركة الى ذلك البلد ويحصل
الوصول المطلوب اقول لا يخفى ان معنى التوصل بشيء
الى شيء ان يتوصل بسبب الشيء الاول الى الشيء الثاني
فاذا لم يحصل الوصول لم يصدق التوصل حقيقة كيف
لا والتوصل مشتق من الوصول ومعنى صيغة التفعل
ههنا التدريج فيكون معناه الوصول التدريجي بسبب
ذلك الشيء فمثل المناقشة في توجيه الاستاذ يجري فيما ذكره
والحمل على المجاز في التوجيهين قوله وبملاحظتها على
هذا الوجه من الترتيب يرتسم صورها قيل هذا الكلام
يدل على ان ترتيب المعلومات متقدم على ترتيب العلوم
وليس كذلك بل الامر بالعكس واعترض عليه بان مبنى
هذا الكلام وما ذكره العلامة ايضا على ان يكون المعلوم
غير العلم بالذات حتى يكون غير ما هو علم انكشافا لنا
كما يقتضيه النظر الجليل وهو مخالف لما يقتضيه النظر الدقيق
وذهب اليه ارباب التحقيق من ان المعلوم بالذات هو العلم
ليس الا وليس لنا شعور واطلاع بغيره والامر الخارجي
معلوم بالعرض لا بان لنا اطلاعا عليه بل بان اطلاعا
على العلم المعلوم بالذات المنطبق عليه بحيث اذا وجد

في الخارج كان عينه وبواسطة الانطباق المذكور يسري الحكم
إليه أقول هذا ما ذكره المعترض ثم ذيّل الكلام بإيراد الشبهات
على ذلك ودفعها والمؤيدات لكون المعلوم بالذات
هو الصورة وتركناها إذ نحن لا ننازع في ذلك بل حققناه
في تعليقاتنا وقد صرح به الشيخ والفارابي وغيرهما لكن
النزاع في أن مبنى كلام الأستاذ على ظاهره فإن الأستاذ
قد صرح في مواضع من تصانيفه بأن الموجود في الذهن هو عين
الأمر المعلوم لا شبحه والمثال وما ذكره هاهنا من أن المرتب
بالذات والمقصود الأول هو المعلوم دون العلم لا يدل على
مغايرة العلم والمعلوم بالذات بل على المغايرة بالاعتبار ولا
ينكره أحد فإن الصورة الذهنية علم باعتبار ومعلوم باعتبار
كما اشتهر بين المحققين وشاع في كلام الأستاذ قدس سره
أن العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
وإذا كان كذلك جاز أن يكون الترتيب متعلقا أولا
وبالذات بالشيء من حيث أنه معلوم وثانيا وبالتبع
من حيث أنه علم فما نسب إليه قدس سره في تعريفه قوله
فإن الأولى له من المحمولات قبل ذكر الفاعل من هذا المقام
غير صحيح لأن المحمول المأخوذ منه هاهنا هو الترتيب
وهو غير خارج عن النظر بل هو عينه عند المتأخرين فيقال
وتوجيهه أن يقال إن أراد بالمحمول المأخوذ من الفاعل ما
يدخل الفاعل في مفهومه فلا نسلم أن التعريف بالفاعل يلزم أن
يكون

١١٦

يكون محمولا لكن لا بد أن يعرف النظر بالترتيب فيعرف
بالفاعل ولا يدخل الفاعل في مفهومه لأن دلالته على الترتيب
التزامية كما اعترف به وإن أراد ما هو أعم مما يدخل الفاعل
في مفهومه وربما لا يدخل فيه ويدل عليه بالالتزام فلا نسلم أن
المحمول المأخوذ من الفاعل بهذا الوجه خارج عن الشيء
وهو ظاهر جدا أقول المراد بالمحمول المأخوذ من الفاعل
كما صرح به أن يراد ما يحصل للشيء بالمقايسة إلى الفاعل
ومن البين أن ما يحصل للشيء بالقياس إلى الفاعل يكون
خارجا عنه قطعا ضرورة أن ما يعرض للشيء بالقياس إلى
غيره يكون نسبة بين ذلك الشيء وغيره وهو النسبة خارجة
عن المنتسبين ض وإذا حمل تعريف الترتيب كما هو ظاهر العبارة لم يكن
تعريفا بالفاعل لأن الترتيب ح ليس أمرا يحصل للفكر بالإضافة
إلى الفاعل بل هو نفس الفكر وذلك ظاهر الظاهر أنه
قدس سره بنى الكلام هاهنا على مختار الأوائل من أن
الفكر مجموع الحركتين لما ذكر بعد ذلك أنه اللائق بهذه الصناعة
لا على مذهب المتأخرين ح يندفع الإيراد ويكون تعريف
الفكر بالترتيب مشتملا على مسامحة كما في تعريف العلم بحصول
الصورة وعلم المعاني بتتبع تراكيب البلغاء قوله أعني
مادة الإمكان الخاص ضرورية فيه ممنوع لأن القيد إذا
لم يكن ضروريا لم يكن المقيد ضروريا ولا شك أن معنى المشتق
منه داخل في مفهوم المشتق فإذا كان المراد من الشيء المعتبر

في مفهومه ما صدق هو عليه يكون معناه مثلا الانسان انسان
مع صفة الضحك فلا يكون مادة الضرورة وحاول بعض
الناظرين الجواب عنه بان مراد العلامة بما صدق عليه الذات
المعينة بدون الوصف كما لا يخفى فلا ادرد لهذا السؤال
اصلا لان معنى الضاحك على هذا التقدير هو الانسان
فيكون قولك الانسان ضاحك بمنزلة الانسان انسان
والحاصل انا نسلم لما قال معنى المشتق شيء له المشتق منه
رد العلامة فيه بانه ان كان معناه مفهوم ذلك لزم
دخول العرض العام في الفصل وان كان معناه ما صدق
عليه ذلك لزم انقلاب مادة الامكان ضرورية اقول
قد ذهل عن ان الترديد على هذا الوجه لا يكون حاصرا
اذ يجوز ان يكون معناه ما صدق عليه مع قيد الاتصاف
بالمشتق منه بل هو الاحتمال الظاهر اذ لا يذهب وهم الى
خروج المشتق منه من معنى المشتق وكيف يتوهم ذلك عاقل
وعلى هذا التقدير لا يلزم الانقلاب والحاصل انه
ان اراد بالقسم الثاني من الترديد ما ذكره بقي شيء آخر
وهو ان معناه الانسان مثلا مع صفة المشتق منه فلا يكون ميبوس ح
الترديد حاصرا وان اراد اعم من ذلك وما يعتبر فيه الصفة
لم يلزم الانقلاب ثم قال هذا المجيب فان قلت اذا كان
الشيء خارجا عن مفهوم المشتق كان ما نسب اليه الحدث خارجا
عن مفهومه ومحض مفهومه في الحدث والنسبة فلا يصح الحكم

باتحاد

باتحاد مثل مفهوم الناطق مع زيد مثلا فلا يصح حمل مفهوم الناطق
عليه بهو هو كما لا يخفى قلت لا يلزم من خروج الشيء عن
مفهوم المشتق خروج ما نسب اليه الحدث عنه لجواز
ان يكون معتبرا في مفهومه وملحوظا يتعلق ذلك الحدث
به لا بمفهوم الشيء ونظائره من الامور العامة حتى يتوجه
ما ذكره العلامة وان الامر العام غير مفهوم من المشتق
اقول الامر المعتبر في مفهوم هذه المفهومات يكون لا محالة
معنى معينا من المعاني سواء كان ذلك العنوان مفهوم
ما يتعلق به الحدث او مفهوم الشيء او غيرهما كائنا ما كان
ويعود الكلام فيه فلا نفع في العدول عن الشيء الى
متعلق الحدث والحق انه لا يعتبر في مفهوم المشتق
الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فان معنى الكاتب مثلا
هو نويسنده ثم العقل يحكم بان هذا المفهوم لا يوجد الا
تابعا لامر آخر كما ان معنى الخشب تقتضي تلك الحقيقة ثم
البرهان الدال على اثبات الهيولى دل على منشئها هو
الهيولى صار خشبا وما ذكره القوم من ان الوصف لفظ
دال على ذات مبهم باعتبار معنى معين ليس معناه انه
يدل على امر موصوف بالمشتق منه اذ الذات باي عنوان
يعتبر في معنى المشتق يخرج عن الوصف ويدخل في
عداد الاسماء مثل اسماء الزمان والمكان وغيرهما
فلو كان معنى الكاتب مثلا ذات ثبت له الكتابة ثبت

او شيء له الكتابة او متعلق الكتابة مع اتصافه بالكتابة
لكان من عداد الاسماء ولكان اجزاء الكاتب وصفا لذلك
المفهوم المعتبر فيه مشتملا على التكرار فيكون مثلا قولك
الشيء الكاتب واذا اجري على امر معلوم معين قولك
زيد الكاتب كان بمنزلة قولك زيد الشيء الكاتب
والقائل يتلفظ فانما يحدث فيه بينهما يبين المعنيين وايضا
لا بد ان يلاحظ حال اجراء الكاتب على الموصوف شيئا آخر غير
ذلك الموصوف لا عاما ولا خاصا بل معناه انه موضوع
لمعنى موهوم لذات غير معلومة الاعتبار وهذا المعنى
على ما هو عادة القوم في قولهم الشيء قد يعلم بوجه من
الوجوه وجعلهم الشيء الذي هو ذو الوجه معلوما بالوجه
فحاصل التعريف ان الوصف موضوع لذات مبهم معلوم
بوجه الاتصاف بمعناه وقد عرفت في موضعه ان العلم
بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار وان عبارة المتاخرين في الفرق
بينهما واذا اوهمت الاختلاف بالذات قبل الامر كذلك
بحسب نفس الامر فكذلك عباراتهم في تعبير الوصف توهم ذلك لكن
الحق انه موصوف بوجه معين الذات المبهمة وكانا فصلنا
هذا في مواضع من تعليقاتها واذا اتقنت ذلك علمت في
كلام هذا القائل وغيره ثم قال نعم لما كان معنى المشتق هو الامر
المجمل الذي من شانه ان يفصله العقل الى ماله الحدث كان

الحدث وما نسب اليه والنسبة بينهما حاصلا فيه بالقوة واذا
اراد العقل ان يفصله يحتاج ان يعبر عن المنسوب اليه فيتوسل
الى التعبير بمثل الشيء او ما يعبر عن المنسوب اليه به ويضيف
اليه الحدث فيقول في تعبير الناطق ما له النطق وفيه الامور
الثلاثة في القوة لا في صريح العقل فذكر الامور الثلاثة بصورة
يحدث عند التفصيل لانطوائه في المجمل قوله التفصيل
والاجمال صفتان للعلم ولا فرق بين المجمل والمفصل الا بان
ما علم بالعلم الاجمالي علم بصورة وحدانية وما علم بالعلم التفصيلي
معلوم بصورة متعددة بحسب تعدد الاجزاء فلا فرق
بين المعلومين بحسب الذات فالمدركات التفصيلية منطوية
في المدرك الاجمالي قطعا ولو لا ذلك لم يكن التفصيل تفصيلا
له ضرورة انه اذا كان في صورة المفصل معلوم زائد على ما
هو معلوم اجمالا كان ذلك علما بامر زائد على المعلوم الاجمالي
فلا يكون تفصيلا له وذلك ظاهر جدا فانكار انطواء المفصل
في المجمل مكابرة صريحة قوله فليس شيء منهما الخ قيل قد
كتب العلامة على الحاشية ان هذا الجواب يلوح عن ضعف اذ
لا يلزم ان يكون كل من المشتق منه والنسبة محمولا بل اللازم
ان يكون المجموع محمولا ولا شك ان المجموع الذي هو المشتق
منه والنسبة محمول فلا يلزم المحذور ولا يحتاج الى نقل الكلام
الى المحمول المفرد هو لا دخل فيه بل اذ لا يصح ان يحمل مجموع النطق
والنسبة على الانسان لوجود بعده الظاهر الا ان

يعني بالحمل النسبة كما في مثل ضرب زيد لا الحكم باتحاد الموضوع
مع المحمول كما هو المشهور ومع يستقيم ما ذكره لو لم يشترط صحة
حمل التعريف على المعرف بهو هو اقول منشاء هذا التامل
التامل الصادق لان عرضه قدس سره ان المجموع على الوجه
الذي اعتبر في التحليل يظهر ذلك بما يقال ان معنى ضرب هو الحدث
والزمان والنسبة الى فاعل ما مع انه لا يقوم هذه المذكورات
تمام ضرب حتى يقال الضرب والزمان الماضي والنسبة
زيد كما يقال ضرب زيد بدل ذلك كما سبق الاشارة اليه
اشارة الى معنى ضرب يفهم من التحليل لكن ذلك هنا معنى
الصادق عنده هو الامر الذي يحل بضرب فيما لا يحال المذكورات
لا بمعنى انه عين المذكورات على هذا الوجه معناه ثم ان
الاستاد قدس سره ذهب في حاشية شرح التجريد الى ان
الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي العرضيات
بمعنى الاتصاف والكلام هنا في المشتق الذي هو
فصل فلا يستقيم معنى النسبة بناء على ما ذهب اليه اعتمادا قوله
على ما سيحقق في فصل التعريفات على ما سنذكره في فصل
التعريفات لا يدل على تجويز التعريف بالمفرد لانه قال
ثمة تارة انه جوز التعريف بالمفرد واخرى عنه من يجوز
التعريف بالمفرد وليس له ثمة كلام يستدل به على تجويز
التعريف بالمفرد سوى ما ذكره ولا يخفى عدم دلالته عليه
فكيف يصلح قرينة على ما ذكره واعترض عليه بان

الش

الشه قال في فصل التعريفات بالنزاع في التعريف بالمفرد لفظي
ان اريد به التعريف الضاعي لا معا به على بقية النظر والا فلا
شك في امكان وقوع التصور بالمعاني البسيطة وهذا الكلام
منه انه يصلح قرينة على ما ذكره العلامة كما لا يخفى اقول لا نم
انه يصلح قرينة على ما ذكره اذ هذا الكلام انما يدل على
وقوع التصور بالمعاني البسيطة وقد قال الشه بقليل هنا
فليس كل ما يوقع تصورا هو معرف وقول شارح كما ليس كل
ما يوقع التصور يجب ان يكون معرفا والقول الشارح هو كاسب التصور
الحجة كاسب التصديق ولهذا وجب ان يكونا مرتبين بالنظر
اختيارا وسوقا التصور المطلوب المسوق الى تحصيله
انتهى مصرح بان وقوع التصور بها لا يدل على كونها معرفا
فلا يصلح قرينة لقوله وغير مندرج تحت الضبط قيل فيه
نظر لا نا لا نم عدم الاندراج تحت الضبط وكيف لا يكون
مضبوطا لو الفصل والخاصة معلوما في المواد التي تكون
التعريف بالجنس والفصل وبالجنس والخاصة فيمكن التعريف
بكل منهما وحده كما يمكن التعريف بكل منهما مع الجنس واعترض
عليه بان ما ذكره مبني على ان يكون التعريف بالفصل تعريفا
بالمفرد وكذا التعريف بالخاصة ولم يثبت ذلك لما مر انفا
اقول هذا غير مرسوم لان المورد منع عدم الاندراج تحت
الضبط وقوله وكيف لا يكون مضبوطا الخ سند للمنع
ويكفي في السند الاحتمال ومطالبة المانع باثبات

للسند والقدح في المنع بان السند لم يثبت خارج عن قانون
التوجيه بل لو اثبت ان التعريف بالفصل والخاصة ليسا
تعريفا بالحد لم يندفع المنع فكيف ولم يثبت قوله الاتفاق
واقع الى قيل فان قيل هذا يدل على ان النزاع في ان الفكر
هل هو الحركتان او الترتيب معنوي اذ الكل متفقون على
ان الفكر هو الفعل المتوسط ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل
هو الحركتان او الترتيب فذهب الى كل منهما طائفة
فالنزاع معنوي قلت ليس المراد ان لفظ الفكر موضوع
لمفهوم قولنا فعل صادر عن النفس لانحصار المجهولات من
المعلومات ثم ان النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع
معنويا بل الاتفاق على ان ما سمي بالفكر يصدق عليه
هذا المفهوم والاصدق في ان ما صدق عليه هذا المفهوم
هو الحركتان او الترتيب يسمى كل منهما بالفكر لما زعم انه هو
الفعل الصادر فالنزاع لفظي يتفرع على نزاع معنوي واعرض
عليه اما هو لا فبانه اذا كان هناك نزاع لفظي متفرع
على نزاع معنوي كما حسبه لا يستقيم الحصر الذي ذكره العلامة
بقوله فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر بحسب المعنى وهو
في صدد توجيه كلامه واما ثانيا فلان القوم خصوا النزاع
اللفظي بما لا يكون بحسب المعنى نزاع اصلا ومثل ما صوره من
النزاع لا يطلق عليه النزاع اللفظي كالنزاع في المكان وان زمان
فعلوا بان ان النزاع لفظي انهم لما اتفقوا على ان الفكر فعل

صادر

صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات
لم يكن بينهم نزاع في ذلك ولما كان بينا ان الاشتغالين
والترتيب كليهما صادران لاستحصال المجهولات لم يكن
بينهم نزاع في هذا ايضا بل النزاع في ان لفظ الفكر
يطلق على اي الامرين بمعنى ان يكون احد الترتيبين وما يتبعه
الاخر فيكون النزاع لفظيا قوله انحصار النزاع فيما ذكر
بل بينهما نزاع في ان سبب حصول المجهول المطلوب هو مجموع
الاشتغالين والترتيب لازم للسبب بمعنى ان يكون سببا
او السبب هو الترتيب كما صرح به الاستاد في دليل الترتيبين
حيث قال في دليل من قال انه مجموع الاشتغالين لانه
يتوسل من المعلوم الى المجهول واما الترتيب فهو لازم
اذ قال في دليل الذي يليه بانه الترتيب لان حصول
المجهول من مبادية يتوقف عليه وجودا وعدما والاشتغال
انهما خارجان ولا شك ان هذا نزاع معنوي لا ثبت
احد الترتيبين ما ينفيه الاخر فان الزمرة الاولى تثبت
السببية للاشتغالين وتجعل الترتيب لازما للسبب خارجا عن
سببه والزمرة الثانية تجعل الترتيب سببا والاشتغالين
خارجين عن السبب بل تجعل احدهما لازما للسبب والثاني
مصاحبا له في الكثرة لا يقال لعله وقع الاتفاق على ان
كلا منهما سبب فلم يبق النزاع الا في اطلاق لفظ الفكر
لانا نقول هذا الاتفاق غير مسلم بل هو خلاف ما يشعر به

كلام الاستاذ قدس سره كيف ولو كان النزاع في مجرد اطلاق
اللفظ لم يكن لقوله ذهب المحققون الى ان الفكر هو كذا
وتعليله بانه السبب الموصل الى المطلوب وجه يرد ولقوله
وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ترتيب لان
حصول المطلوب يدور عليه وجودا او عدما اذ لا يقال
مثلا ذهب المنطقيون الى ان الجملة هو الفعل والنحويون مقطع
الى انه اللفظ الموضوع لمعنى مفرد واستدل المنطقيون
بكذا والنحويون بكذا بل كلام قدس سره صريح في
ان كلا منهما يثبت السببية لما يسميه فكرا وينفيه عما يسميه
الآخر فكرا فيكون نزاعا معنويا قوله ويحرك في
المعقولات هو كذا من باب الكيف فيهما بحثا اوردته
في حاشية الشمسية وتقريره ان الحركة على ما حقق في موضعه
يستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض في زمان الحركة
فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له في الآن السابق
ولا في الآن اللاحق وكان الزمان قابل للقسمة الغير
المتناهية والآنات المفروضة فيه كذلك الافراد المفروضة
في هذه المقولة للمتحرك والنفس في صورة الفكر ليس كذلك
اذ ليس له في زمان الفكر الا العلم بمعلومات متناهية كالصغرى
والفصل والصغرى والكبرى وهذا السؤال قد تفطنت له
منذ عشرين سنة وقد لاقيت بعض الفضلاء الذين علقوا
الحاشية على حاشية المطالع والشمسية في سنة اثنتي وسبعين

وثانيا انه

وثانيا انه يرد بدليل ما اوردت عليه هذا الايراد قد ذهب اولا
الى ان الزمان مركب من الآنات كما هو مذهب المتكلمين
حتى لا يلزم لا تناهي المعلومات فلما بحثت على مساعدة فان
الكلام مع الحكماء القائلين بانقسام الزمان الى غير النهاية
ثم ذهب الى ان الحركة في الانتقال بان يكون الانتقال
الى المعلوم الاول ويتدرج في الضعف الى ان يكون ينتقل
الى المعلوم الثاني ويتدرج في القوة فيرتقي الى ان
الانتقال يحصل من انفعال النفس عند القوم والحركة
منحصرة عندهم في اربع مقولات هي الكم والكيف والاين
والوضع فلا يجري وانقطع عنا ولو قيل بان الصورة تتقوى
وتضعف بحسب مراتب الانتقال فيكون الحركة في
الصورة التي هي كيف بان يحصل اولا صورة قريبة
من الصغرى فتضعف تدريجا الى ان يتصف النفس
بصورة الكبرى فيتدرج هذه الصورة في القوة الى
ان يبلغ النتيجة ثم بعد كل البعد ومنهم من قال الحق
ان الفكر ليس حركة بل حالة شبيهة بالحركة حيث انها
مستوعبة للزمان ولهذا قال الشيخ في اوائل برهان
الشفاء قد علم ان الفكر كالحركة للنفس ينتقل بها الفكر
من شيء الى شيء ويتردد طالبا لا واحدا قوله الا ان
المرتبة الثانية لازم له لا يوجد بدونه قيل لزم الاشتغال
من المبادي المرتبة الى المطلوب المترتب كيف لا وقد

سبق في حواشي شرح خطبة الكتاب ان صاحب البداءه
المتناهية وان داعي جميع القوانين المنطقية وعرضا لكاد
عليها اخطا في الاشتغال الى المطالب بعدم تفطنه الاندراج
واعترض عليه بان العلامة لم يدع ان الاشتغال الثاني
المذكور بسبب احتياج ذلك الى المتاخرين ولولا انهم
ذاهبون الى اللزوم المذكور لم يعتبروا في تعريف القياس
لزوم قول آخر منها ولعل حكم المتاخرين باللزوم المذكور
مبني على عدم اعتبار حال المتناهي في البلادة اذ
لا قدرة له على الكتاب وليس تختص بالقياس الخ
فانه اقول فيه نظر اما في الجواب فلان المورد انما اورد
السوال على دعوى اللزوم سواء كان القايل به زيد
او عمرو ولم يخص بارادة شخص معين حتى يدفع بان ذلك
الشخص لم يدع ذلك بل نقله عن غيره على اتساق الكلام
الاستاد في تسليم اللزوم المذكور اذا لم ينسبه دعوى
اللزوم اليهم بل ساق الامر على التردد وايضا قوله لولا
انهم ذاهبون الى اللزوم المذكور لم يعتبروا في تعريف
القياس لزوم قول آخر منها مشعر بان من لا يذهب الى
اللزوم وهم المحققون بناء على تخصيصه دعوى اللزوم
بالمتاخرين وزعم ان الاستاد المحققين لم يقولوا به
لا يعتبر في تعريف القياس لزوم قول آخر عنه وليس كذلك
فان القوم عن آخرهم عرفوا القياس بقول مولف من اقوال

مبني

متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر واما في الاعتداد
عن المتاخرين في دعوى اللزوم فلان عدم اعتباره
شيئا لا يصح دعوى اللزوم فيها ليس لانها مثل ان
يقال كمال القوة المنطقية لا تفهم لكن ان ق لانه لا اعتداد
بالناقصين وامثال ذلك انما يلائم الخطابيات دون
البرهانيات كما يشير قيل حاصله ان الصناعة لمعرفة الفكر
ومجموع المركبين يحتاج في معرفة صحته الى الصناعة بجزئيها
بخلاف ما ذهب اليه المتاخرون فانه في معرفة صحة الترتيب
لا يحتاج الا الى احد جزئيها وفيه بحث لان الصحة بالمعنى
الذي ذهب اليه اولا وآخرا ايضا متوقف للصورة والمادة
جميعا لما عرفت من ان الترتيب اشارة الى الصورة والا
مور الحاصلة الى المادة وقوله يتوصل بها الى تحصيل غير
الحاصل اشارة الى اشتراط المناسبة فظهر ان الفكر بهذا
المعنى ايضا مما يحتاج في معرفة صحته الى جزئي الصناعة
واعترض عليه بانه ان اراد بالتعرض للمادة ان تعريفهم
يدل على ان المادة من اجزاء الفكر فمما انه ليس كذلك
وان اراد انه يدل على انه امر معلوم مسلم لكن كيفية
تحصيل متعلق الشي ليس من اجزاء الفكر حتى يكون بيان
كيفية تحصيل متعلقه من اجزاء العلم المتكفل لبيان
احوال ذلك الشي بخلاف تعريفه بالاشتغالين فانه
يدل على ان كلا منهما من اجزاء الفكر ويكون بيان احوالها

وظيفة للعلم المتكفل لبيان احواله اقول لا نم ان بيان
كيفية تحصل متعلق الشيء لا يكون من اجزاء العلم الكافل
لبيان احوال ذلك الشيء وذلك انه اذا تكفل علم ببيان
صحة شيء وفساده ويكون صحته وفساده تارة من
حيث ذاته واخرى من حيث متعلقه كموضوعه فلا بد
لهذا العلم من بيان ذلك المتعلق وما يصح بحصول ذلك
الشيء على وجه الصحة وايض لا يلزم ان يكون بيان احوال
جزء الشيء من وظايف العلم المتكفل لبيان احوال ذلك
ذلك الشيء الا يرى ان الهيولى والصورة جزءان من الجسم
الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي وليس بيان احوالهما
من وظائف ذلك العلم بل من وظايف العلم الالهي كما لا يخفى
على من له ادنى دربة فلا فرق بين الجزء والمتعلق من حيث
ان كلا منهما ليس موضوع العلم الكافل لبيان حال الشيء
وان احوال كل منهما قد يكون لها مدخل في احوال الموضوع
قوله والحركتان الخ قيل الحركتان تحدثان في المسافة
اذ مسافة الاولى هي الامور الحاضرة عند النفس من
جملتها المطلوب ومسافة الثاني هي المبادي
والمطلوب انما اعتبرنا المبدا والمنتهى داخلين في المسافة
اذ لو اعتبرناهما خارجين عنها لكان المسافة في الحركة الثانية
جزءا واحدا من المبادي اذ الجزء الاخر منها انما هو المبدا
والمطلوب هو المنتهى فلم يبق الا جزء واحد وهو لا يصلح مسافة

للحركة التي هي امر تدريجي ولو جعل مجموع المبادي مبدا لم
يبق مسافة اصلا وكان المسافة في الحركة الاولى ايض
كذلك كما انه اذا انتقل اولا من المطلوب الى المفصل مثلا
ثم الى الجنس فان المطلوب والجنس خارجان عن المسافة
على هذا التقدير فلم يبق الا المفصل وهو لا يصلح
مسافة للحركة ومجموع المطلوب والجنس لاختلاف في
المسافة ليس بلازم لكن قوله وما فيه الحركة الحدود والذاتيات
والعرضيات يدل على اعتبار خروج المطلوب عن المسافة
واعترض عليه اما اولا فلانه لو كان المبدا والمنتهى
داخلين في المسافة لزم خلوها عن المبدا والمنتهى
هف واما ثانيا فلانه لا يلزم من خروج المبدا والمنتهى
عن المسافة بقاؤها على جزء واحد في الانتقال
الثاني في التحقيق وذلك انه لما انتهت الانتقال الاولى
الى حصول الذاتيات مثلا في النفس لا يكون الانتقال
الثاني بحسب حصولها مرة اخرى والا لزم تحصيل الحاصل
بل بحسب الالتفات بعضها الى بعض عند ترتيبها وذلك
كي يحصل الان ثم يقصد بها فانه حال القصد يلتفت الى
الالتفات الحاصلة عنده وترتيبها الا انها يحصل مرة اخرى
فاذن يكون الذاتيات بحسب حصولها مسافة الانتقال
الاول وبحسب الالتفات اليها عند ترتيبها مسافة
الانتقال الثاني فلا يلزم بقاء مسافة الانتقال الثاني

فلا يلزم بقاء مسافة الاشتغال على جزء واحد وهكذا
حكم الرياضيات واما في اكتساب التصديقات فاذا تعرف
المقدمات نهاية للاشتغال الاول لكانت بحسب حصولها
نهاية وبحسب الالتفات اليها عند الترتيب مسافة للاشتغال
الثاني وان اعتبر الحد الاوسط نهاية لها كان انتهاء المقدمات
مسافة الاشتغال الثاني واما ثانيا فلان بقاء مسافة
الاشتغال الاول على جزء واحد انما يلزم لو اعترف العلامة
بتحقق الحركة الاولى اذا اشتغل المطلوب الى ابتدائها تعول ان
يلزم لو ليس له في تلك الصورة الا الحركة الاولى كما في الغضبيات
التي قياساتها معها ثم لا يذهب عليك ان بناء كلام هذا
القائل وما ذكرناه عليه صحته على ان يكون الاشتغال
الفكري حركة وقد قرر انه حالة شبيهة بالحركة فلا يتوجه
ما ذكره اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله لو كان المبدا
والمنتهى داخلين في مسافة الحركة لزم خلوها عن المبدا
والمنتهى فيه المنع لان مراده بالمبدا والمنتهى هو الامر
المعلوم اولا والامر المعلوم اخرا فلا يلزم من كونهما داخلين
ان المسافة تخلو المسافة عن المبدا والمنتهى بل يكون بداية
المسافة ونهايتها امرين خارجين عن المسافة اما على
ما بين ان المطلوب هو المبادي واما على ان النفس عن العلوم
بالفعل انما يكون واما ثانيا فلان بناء الكلام على ان الفكر حركة
كما صرح به اجزاء واذا حصل المبادي باسرها لا يكون الحركة

الثانية في الصور لا اعترف به ولا في الاتفاق لانه فعل
من افعال النفس ولا يتحقق الحركة في غير المقولات الاربع عندهم
لما مر الاشارة اليه فلا يتحقق الحركة اصلا واما ثانيا فلانه
من اعترف بان الاشتغال من الجنس الى الفصل ثم الى المطلوب
الحركة الثانية فان لم يسلم ان الاشتغال من المطلوب الى الفصل
ثم الى الجنس حركة اي لا يكون مكانها لا انهما اشتركا في ذات
المعلوم في كل منهما تشتت بمرتبة فالقول بان احدهما
حركة دون الاخر تحكم تحت قوله الحدسي عدم الحركة في المسافة
قيل وفيه نظر لجواز ان يكون الحركة الاولى في المبادي
فقط واعترض عليه بان المبادي نهاية الحركة الاولى فكيف
يكون مسافة لها اقول الكلام القائل مبني على ما ذكره سابقا
من ان الحركة الاولى قد يكون من المطلوب الى الفصل ثم الى الجنس
ومقوم الكلام عليه وعلى ما اورده عليه قوله ومنهم
من تعسف قيل وجه التعسف ان اللفظ عند الاطلاق بلا
قرينة محمول على معناه المطابقي لا على فرده الكامل اقول
وجه التعسف ان تقال القيد المذكور للجهل اعني الاحتياج
الى النظر مع عدم ذكر الجهل لان منشاء البطلان لزوم
الاحتياج الى النظر فذكر الجهل مسلم لغو قوله ومن البين
ان اللازم الثاني يقتضي سبق حصول كل منهما على نفسه اما
بمرتبتين او اكثر وهو اشد في الاستحالة والبعد عنها لو توقع
لان استحالة توقف الشيء على نفسه باعتبار استلزام المغايرة

كما اشار اليه قدس سره ولا يتفاوت الامر في ذلك بوحدة
المرتبة وتعددها وهو ظاهر فاذا كان كل منهما حاصلا قبل
حصوله بمرتبتين ازداد الاستحالة والبعد عن الوقوع بمرتبة
وحكم ادعوا هذا معنى اشدية الاستحالة واعترض عليه بان
توقف الشيء على نفسه محال من وجهين احدهما استدعاء
المغايرة اذ التوقف نسبة والثاني استلزام تاخر الشيء
عن نفسه كما ان حصول الشيء قبل حصوله محال من وجهين
احدهما استدعاء المغايرة اذ القبلية نسبة والثاني تقدم
الشيء على نفسه ولا ان التقدم بواسطة كونه في صورة الدور
كان بمرتبتين او اكثر يكون كذلك التاخر بواسطة ذلك كان
بمرتبتين او اكثر فاعتبار الخلف الاول في الصورة الاولى
دون الثانية واعتبار الخلف الثاني في الصورة الثانية دون
الاولى والحكم بان الثاني اشد استحالة تحكم ظاهر اقول في
جعل تقدم الشيء على نفسه لازما لحصول قبل حصوله منع
ظاهر لان تقدم الشيء على نفسه هو بعينه حصوله قبل حصوله
لا لازمه ومن هذا يظهر وجه كونه اشد استحالة لان استحالته
في مرتبة ما جعله المعترض لازما للاول اعني تاخر الشيء عن نفسه وقبل
اللازم الثاني اشد استحالة توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله
الابعد نفسه باعتبار جعل حصوله على تقدير الوقوع على الا
بعد نفسه اما اصل عدم الحصول فليس محالا لجواز وقوعه
على الاستمرار واما الاستحالة في تقدم الشيء على نفسه

نعم

نعم باعتبار كون الشيء حاصلا او هو لم يحصل بعد وهي
السبب انه اشد استحالة والحاصل انه يلزم من تقدم الشيء
على نفسه اجتماع الوجود والعدم ولا يلزم من توقف الشيء
على نفسه ذلك بل عدم فقط لكن على وجه يكون الوجود
محالا لانه حصل بنفسه قوله قد جعل هذا القائل توقف الشيء
على نفسه وتاخره عن نفسه في مرتبة واحدة وحكم بان تقدم
الشيء على نفسه اشد استحالة وفيه نظر ظاهر لانه لا فرق
بين تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه في الاستحالة
قطعا كيف وهما متضايفان متكافيان وجودا وتعقلا
كونه اشد استحالة لان المحذور فيه اكثر لانه يلزم منه
توقف الشيء على نفسه وتوقف المجموع فتوقف كل واحد
على الاخر بخلاف اللازم الاول اذ ليس فيه الا توقف
الشيء على نفسه واعترض عليه بانه ان اراد توقف
الشيء على نفسه توقفه نفسه مع قطع النظر عن الوجود كما
للاثنين للواحد كما هو المتبادر منه فلا يلزم من توقف
الحصول على الحصول ذلك اذ حصول المعلول يتوقف على
حصول موجده وليس في اثر معلولا لذاتا لوجده مع قطع
عن الوجود وان اراد توقفه على نفسه توقفه عليه نظرا
الى الوجود لوجه يرجع ذلك الى توقف الوجود عليه فلم يكن
بينهما فرق اقول الكلام الثاني الاول محصور الا ان اللازم
الثاني هو حصوله قبل حصوله على الوجه العام وهو لا يستلزم

التوقف ايضا ولئن سلمنا استلزامه لدفع التوهمات الثلثة
على فرض صحتها لا اذن توقف الشيء على نفسه ايضا بل
لزومها الحصول بواسطة التوقف فكيف يكون الحصول
قبل الحصول اشد استحالة منه التوقف ثم في كلام المعترض
نظر حيث سلم ان ذات الاثنين مع قطع النظر عن وجوده
يتوقف على الواحد بخلاف المعلول مع العلة فانه يتوقف
وجوده عليها مع ان الشيء انما يحتاج الى غيره في الوجود
لان الامكان علة الاحتياج والامكان نسبة بين
الماهية والوجود فاذا قطع النظر عن الوجود ولوحظ
الماهية وحدها لم يتعقل الامكان بحسب هذه الملاحظة
فلا يتحقق الاحتياج ايضا ثم قال هذا المعترض ويمكن ان
يقال ان استحالة توقف الشيء على نفسه انما هي بواسطة استلزام
اراده تقدم الشيء على نفسه ومعنى السبق فيما اراد بعد
لا بالنظر الى مجرد ذاته فلذلك جوز بعضهم كون الباري
علة لنفسه بخلاف حصول الشيء قبل حصوله فانه مستحيل
بالنظر الى مجرد ذاته اقول من جوز كون الباري تعالى علة
لنفسه زعم ان ذاته المقدس علة لوجوده وهو مغاير له لذاته
عنده فليس من قبيل المبحث وهذا الكلام منهما في توقف
وجود الشيء على وجوده لا في مثل ذلك فانه يدل على الفرض
اولا توقف الشيء على نفسه بل توقف الوجود الخاص
على الذات وانما ينبه استحالة ذلك بان تبت ان الشيء

مالم

مالم يوجد لم يوجد فيلزم توقف وجوده على وجوده ثم لا نسلم
ان استحالة حصول الشيء قبل حصوله بالنظر الى مجرد ذاته
بل بالنظر الى اجتماع النقيضين وهو كونه حاصلا في المرتبة
السابقة وغير حاصل فيها والظاهر ان كونه اشد استحالة
لكونه اقرب الى استلزام اجتماع النقيضين فافهم قوله
واستحالته لزم لو كان العلوم كلها نظرية ويحتاج حصول
كل واحد منها الى ان يتقدم عليه واحد آخر فيلي ان يحصل
واحد من هذه الجملة حتى يحصل منه واحد آخر ومنشأ
الاشتباه انه اذا اعتبر واحد منها حصل قبله واحد آخر
وذلك الاخر قبله واحد آخر وهكذا الا يحيط العقل بجميع
تلك العلوم بواسطة عدم تناهيها ولا يظهر امتناع
هذا عنده ولا يحكم بهذه الملاحظة باستحالته
اما اذا لاحظ جميع هذه العلوم اجمالا ويتذكر ان
حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر فلا شك
في انها مادام كذلك يمتنع ان يحصل شيء منها فتامل فان
قلت دورات حركة الفلك عند الحكماء امور غير متناهية
مرتبة كل واحد منها معللة بما سبق عليها ويجري فيها ما ذكرته
لانه لما توقف كل واحدة منها على واحدة اخرى قبل ان
حصل واحدة منها حتى يحصل منها غيرها فلو كان ذلك
صحيحا لجميع مقدماته لما ذهب العقلاء الى خلاف
مقتضاه قلت حركة كل ذلك شخصية واحدة ازلية عندهم لانها

حركات كثيرة متصلة بعضها ببعض وتقسيمها الى الدورات
واعتبار كل دورة حركة واحدة انما هو بحسب اعتبار العقل
وفرضه ولا يمكن تخصيص الدورة بان يعد واحدة فليس هيهنا
في نفس الامر حركات غير متناهية حتى يجري فيها الدليل
المذكور اقول القوم حكموا بجواز السلسلة في الامور التي
المجتمعة في الوجود كالحوادث اليومية والصور الكائنة
الفاسدة والاشخاص المتعاقبة للانواع المتواليد التي
قديمة عندهم ولا يجري فيها هذا العذر والعجب ممن
يتصدى للتصنيف في العلوم العقلية كيف يذهل عن مثل
هذا ويتوهم انحصار الحوادث التي لا اول لها في الدورات
الفلكية ويوطن نفسه على ان مراده هي المتقدد عينها لم له
هذا المطلب فاندفع عنه الكلام اسالا سالمعنولى العافية
عن مواقع الملام قوله مبني على حدوث النفس قيل اراد ان
تتم الكلام بدعوى حدوث النفس بان يقول لو كان الكل
كسبيا لامتنع حصول شيء من التصورات لان الكل متاخر
جنس
عن النظر ضرورة ومتاخر تحقق جنس النظر عن تحقق
المعلومية لان الحركة في المعلومات او ترتيب المعلومات
على اختلاف الرايين فاذن المعلومية قبل النظر فلا
تمكن النظر اصلا واعترض عليه بانه ان اراد تاخر الكل
عن النظر تاخر كل واحد من افراد المعلوم عنه فمسلم لكن
لا ينافي هذا تاخر جنس النظر عن جنس المعلوم لاحتمال

ان

ان
يكون لكل منها افراد غير متناهية ويقع كل فرد من افراد
النظر بين فردين من المعلوم في تقدم على كل معلوم نظر ويتاخر
كل نظر عن معلوم وهذا هو المراد بتاخر جنس النظر عن
جنس المعلوم وان اراد به تاخر مجموع المعلومات من
هو مجموع عن النظر فممنوع اذ هذا المجموع لما كانت غير
متناهية بالفرض لا يتقدم عليها مجتمعة سي اقول الاظهر
الاخصر ان يقال تاخر جنس النظر عن جنس المعلوم لا ينافي
تقدم جنس النظر جنس المعلومية فان كل فرد من النظر متاخر
عن فرد من المعلومية كان كل فرد من المعلومية متاخر عن
فرد من النظر فجنس كل من المعلومية والنظر متاخر عن
جنس الاخر في ضمن فردين وهذا واقع في المعدات الغير
المتناهية كاتسيم ادا البيضة والتمر والشجر اذا قيل بترتيبها
الى غير النهاية قوله كالدورات الفلكية اعترض عليه بان
قياس ما نحن فيه على الدورات الفلكية عند الحكماء
نظرا لان حركة كل فلك عندهم شخص واحد وانما تقسيمها
الى الدورات فرضية كتقسيم المسافة الواحدة الى الاجزاء
الغير المتناهية وما هو الواقع هنا كجوار وقابل
للقسمة الى غير النهاية لا امور غير متناهية مستند بعض
الى بعض وعلى تقدير ان يكون العلوم كلها نظرية ويكتسب
كل منها من آخر يكون هناك امور غير متناهية في نفس الامر
ويرد على هذا انه من اين حصر واحد منها في نفس الامر حتى

يحصل منها آخر سواء كان الدوران الفلكية هذا الجبل
اولم يكن على انا نقول قد تقرر عندهم ان تخصيص وضع الاجسام
هو الوضع السابق وبخصص ذلك الوضع ايضا وضع آخر
وهكذا احتجنا ذكروه في امتناع تجرد الهيولى عن الصورة
مع ان ما ذكرها وعرضنا ثم نقول في جواب قوله من اين
حصل واحد منها في نفس الامر انه حصل كل واحد منها من
العلة الفاعلية مع الاعداد السابقة بما الدليل على نفيه
قوله لان تصور ذلك الشيء ان كان بطريق البديهة
اقول فيه نظر لانه ان اراد ان كل ما يتوجه اليه العقل
فهو متصور بوجه بديهة ما اعم من ان يكون بكنهه او
بغيره كعوارضه فمسلم ولا يلزم منه بديهة تصوره بالوجه
المقابل للكنه قوله لان كل ذلك الشيء ان كان بطريق
البديهة فذلك قلنا تحتاج انه متصور بكنهه بديهة
مع ان تصوره بالوجوه التي ليست كنهها كسبية وان
اراد ان كل ما يتوجه اليه العقل فهو متصور بالوجه المقابل
للكنه فهو غير مسلم اذ قد يكون متصورا بكنهه وهو ظاهر
قوله لا على ان جميع وجوه الاشياء حاصلة لنا بالفعل ادرك
عليه ان الحكم بان تصورات الاشياء كلها بوجه ما بديهية
تستلزم ان يكون تصورات الوجوه لكل شيء بديهية
ايضا بناء على ما ايضا اسار اقول حاصل الاستدلال
اللازم ما ذكر ان يكون لكل شيء من الاشياء وجه بديهي ولما

ولا يرد ذلك على الامر الا نرى الواحد دائما كما هو انفا مولى تقدم الكلام عليه ونقول ههنا ان ارادوا مقيد وان التكالم اللشه باجتماع الامور الغير المتناهية ورجعوا الى جواز التسلسل في الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود مع ان ما ذكروه من التمويه جاز فيها بان يقال لما كان كل فرد منها موقوفا على آخر فمن اين حصل واحد منها في نفس الامر حتى يحصل منها الكل اه منه

كان وجه شيئا فيكون لذلك الوجه ايضا وجه بديهي وهكذا
يكون لكل وجه وجه بديهي بوجه ولا يلزم ان يكون
لكل شيء وجوه متعددة ويكون بعض تلك الوجوه بديهيا
وبعضها كسبيا او تمنع الاكتسابية ويظهر من هذا التقرير عدم
ورود الايراد المذكور لان تلك الوجوه وان كانت
اشياء لا يلزم ان يكون جميع وجوهها بديهيا بل
بعضها وهكذا في كل وجه مثلا الوجوه الشيء وجه
معرفته بديهي وكسبي وهكذا بالغا ما بلغ ثم
اين يلزم ان يكون جميع الوجوه بديهية قوله فابطاله
لا يجدي نفعا قيل اذا بطل ان كل شيء يتوجه العقل
اليه فهو متصور بوجه ما بديهية بطل ان لكل شيء
وجها بديهيا وكذا بطل ان جميع وجوه الاشياء
بديهية بالطريق الاولى فاندفع منع استحالة وجه
الكل بكنه لا يجدي نفعا وايضا السند المذكور لا يصلح
للسندية لانه اعم لصدقه مع اندفاع المنع فان كون
كل شيء يتوجه اليه العقل متصورا بوجه بديهي يجامع لا
احتياج الى الكسب في بعض وجوه الاشياء وشرط
السند يجب ان يكون ملزوما للمنع فما ليس كذلك لا
يصلح له وفيه نظر لاحتمال ان يكون بطلان كون
كل شيء يتوجه اليه العقل متصورا بوجه ما بديهيا بان
يكون بعض الاشياء التي يتوجه اليه العقل متصورا بالكنه

بديهي ترجيح لا يلزم ان يكون بعض الوجوه غير بديهي ولا يندفع
بذلك منع الاستحالة بل اجزاء كلها ثم سنبين ان العلامة لو اراد
بقوله فابطاله كون كل شي يتوجه اليه العقل مقصودا
بوجه ما لا يستلزم بطلان ان لكل شي وجها بديهيا اصلا
مع قطع النظر عما ذكره المعترض اذ لو فرضنا بطلانه
بان لا يكون بعض ما يتوجه اليه العقل او كله معلوما
اصلا او يكون معلوما بوجه كسبي فذلك لا ينافي ان
يكون البعض او الكل وجه بديهي اذا اريد ان يعلم
بذلك الوجه لم يحتج الى الكسب وذلك ظاهر ثم في قوله
المعترض ابطاله نافع في ابطال السند كلام ظاهر لان
ابطاله يعني ابطال السند ملاءمتي لكونه نافعا فيه قوله
فلذلك الوجه كذا ايضا قيل هذا لا قوة فانه اذا انتهت
سلسلة الاكتساب حصل المطلوب من غير دور وتقدم ولا له
ولا يضر ان يكون المنتهى اليه كسبيا والغرض انه لا يتوقف
عليه الاكتساب وذلك بان ينتهي سلسلة الاكتساب
الى تصور بوجه يتصور ذلك الوجه بوجه يضاف الوجه
الاول فيكون كل من الوجهين وجها للآخر فلا يلزم
تسلسل ولا دور وتقدم بل دور معيشة ولا محذور فيه
واعترض عليه بان الوجه ما لم يعلم لم يمكن ان يجعل آلة لملاحظة
غيره ويعلم ذلك بالضرورة فاذن يتقدم ملاحظة الوجه
الشي على ملاحظته بهذا الوجه بالذات فلو كان

هناك

هناك امران يجعل كل منهما على العلم بالآخر بالوجه المذكور
فلا يكونان منفصلين لانهما سكاكيان لا تقدم لاحدهما
على الآخر كما حقق في موضعه ولا يلزم دور تقدم لا دور
معيشة اقول بطلان كلام الفاضل ظاهر لكن جواب
المعترض ظاهر اما الاول فلانه لا يخفى ان يكون كنه
كل من الوجهين وجها للآخر اولا وعلى الاول يلزم
التعدد او التسلسل في ذلك الكنه وعلى الثاني ينتقل
الكلام الى ذلك الوجه حتى يلزم الدور او التسلسل واما
الثاني فهي مقصود بيان المعترض فلان اللازم عما
ذكره بعد تسليم تقدم العلم لكل منهما على العلم بالآخر
بذلك الوجه كما صرح به ان يكون المتقدم في كل طرف هو
العلم به والمتأخر من الطرف الآخر هو العلم بالآخر به
وليس ذلك هو اساس المتقدم والمتأخر قوله و
قد يجاب ايضا قيل ضعف هذا الجواب ظاهر للفرق الظاهر
بين تصور الوجه وتصور الشي بذلك الوجه بديهيا
لجواز حصول المبادي الترتيبية للشي بطريق الحدس
اقول يخرج هذا القائل ان العلم بالشي بالوجه عبارة
عن الانتقال من الوجه اليه فيكون العلم بالوجه مبدا
للعلم بذي الوجه ويخفى ولذلك جوز كون العلم بالوجه
كسبيا والعلم بالشي الاخر بديهيا وليس الامر كما توهم
فان العلم بالوجه هو بعينه العلم بذي الوجه اذا قيس

اليه من غير ان يحصل في الذهن صورة اخرى فلا يتصور اختلاف
بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء بذلك الوجه في البداهة
والكسب قوله دون افرادها مجتمعة المتخيل كان الفرد
يتخيل ان الحكم اما مخصوص بقسم العام وح يمكن ان يجعل
عنوانا له فقط واما غير مخصوص والحكم الغير المخصوص
يكون ثابتا للطبيعة من حيث العموم فلا يصح جعله عنوانا
للافراد فيرد فساده ظ اقول منشأ هذا التخيل اليه
قوله من غير تخيله وتفرسه اذ ليس في كلام الشارح ما يوهم
ذلك بوجه من الوجوه بل ظاهر عبارته انه قاصر على الافراد
على الوجود فتوهم انه كما ان التشبيه متعلقان بحسب
الوجود كذلك هما متغايران بحسب الارادة قوله وذلك
قد يكون مجردا عن خصوصيات افراده اما العام
كالحيوان من حيث هو اما العلم الذهني فكما اذا تصور
العام كالعلم من حيث هو قد يكون من غير تجرد عن خصوصيات
افراده اما الخارجي فكما اذا تصور زيد مثلا فان
الانسان تصور في ضمنه فلا يكون حصوله مجردا عن
خصوصية الفرد قلت المراد ان المتصور قد يكون
مجردا عن خصوصية الفرد وقد يكون في ضمنه وههنا
ليس الامر كذلك بل الفرد هو المتصور لا المتصور كما لا
يخفى واعترض عليه بان دعوى العلاقة كما هي مبرهنة
تحقق العام بحوبين فيكون المراد ان العام يتحقق تارة
في ضمن

في ضمن الفرد وتارة لا في ضمنه وليس الدعوى ان تصور
العام على نحوين حتى يكون المراد ان العام يتصور تارة
في ضمن الفرد وتارة لا في ضمنه فالعام الذهني المجرد عن
خصوصيات الافراد كمفهوم اللاشيء فانه متحقق في
الذهن بصورته مجردا عن خصوصيات الافراد اذا
الحاصل منه في الذهن للشيء فرد له بل هو فرد للشيء
اقول هذا خبط جلي اذ قد صرح الاستاد قدس سره بان
تحقق العام بصورته على نحوين ولا شك ان تحققه بصورته
هو بصورته ولا يخفى تحقق العام بصورته مجردا عن
خصوصيات افراده في امثال ما ذكره من نقائض الامور
العامة بل كل عام تصور بدون خصوصية فرد من افراده
يكون تحققه بصورته مجردا عن خصوصيات افراده
وذلك مما لا اشتباه على ذي مسكة قوله اشتبه احدهما
بالاخر قيل لا يشتبه احدهما بالاخر فان الحكم ههنا على العلم
الحاصل بنفسه لا بصورته فان قلت البداهة والكسب
لا يختصان بالعلم الحاصل بنفسه بل يتصف بهما الحاصل
بصورته ايضا فلم خص الحكم بامتناع بداهة الجميع وكسبها بالحاصل ح
بنفسه ولم يجعله متناولا له ايضا قلنا ان العلم المتصف
بالبداهة والكسب هو الحاصل بنفسه لا الحاصل بصورته
فان قيل العلم الحاصل بصورته ايضا قد يتصف بهما اذ
لا محالة يكون بالكسب او بالبداهة قلت هو بهذا
الاعتبار ايضا حاصل بنفسه فان العلم بالعلم فرد من

افراده فهو حاصل بنفسه في ضمنه واعترض عليه بانا لا نم
ان البديهية والكسبية يختصان بالعلم الحاصل بنفسه كيف ومن
البين ان الذي يتصف بما هو العلم لشيء من الاشياء هو العلم
الحاصل بنفسه وهو حقيقة العلم في ضمن افرادها ليست علما
بشيء من هذه الحيثية بل المتصف بها افراد تلك الحقيقة
كيف لا ونحن نقول نقضا ان العلم الحاصل بنفسه هو حقيقة
العلم لا غير وليس افرادها حاصلة بانفسها وهو توهم ظاهر
الفساد بل الافراد ايضا حاصلة بانفسها كيف لا وحقيقة
العلم حاصل بنفسها في ضمن الافراد بدون ان تكون
تلك الافراد حاصلة بانفسها وما ذكر من ان العلم الحاصل
بنفسه وهو حقيقة العلم الحاصل في ضمن الافراد ليست علما
بشيء من هذه الحيثية باطل لانه اذا تحقق العلم في ضمن فرد متعلق
بشيء معين كان العلم باعتبار حصوله في ضمن ذلك الفرد
علما بذلك الشيء لما اشرنا اليه من ان وجود معنى وجود
فرده وتعلقه معنى تعلقه وما هو معلوم لهذا الفرد فهو
معلوم بالعلم الحاصل في ضمن ذلك الفرد تلك الحقيقة
كيفما كانت يعني سواء كانت حاصلة بنفسها او بصورتها
فاسد لان البديهية والكسبية صفتان للتصور والتصديق فاذا
تحقق فرد من العلم بصورته وكذلك بان يتصور فرد من
العلم بصورته وذلك بان يتصور فرد من العلم يكون
الموصوف بما هو العلم بذلك الفرد لا نفس ذلك الفرد لانه

معلوم

معلوم لا علم وذلك بين لا سترة به قوله كما هو المشهور اشارة
الى ما حققه الشارح في قسم التصديقات من انه لا يجوز كون
مقدم اللزومية الصادقة منافيا لتاليها في نفس الامر
اذ المنافاة توجب عدم اجتماعهما والملازمة توجب
اجتماعهما فلو صدقت الملازمة مع المنافاة يلزم وجوب
اجتماعهما ووجوب عدم اجتماعهما في نفس الامر قال
لكن من التزم تحقق المقدم يلزم عليه التزام التالي قوله بان
يكون ذلك التقدير محالا الخ فيه قوله بان يكون ذلك التقدير
محالا مستلزما لمحال آخر كلام يتوقف صدقه على استحالة
بديهية القضايا وهو محل نظر فان نفيت بديهيتها
على تقدير نظرية الكل انما تثبت ذلك التقدير غير واقع
في الواقع فان قولنا لو كان الكل نظريا لكون تلك
القضايا في نفس الامر على ذلك التقدير لنظرية
الكل وهو واضح وكذا قوله وانما يلزم لو كانت كسبية
في نفس الامر وهو ممنوع فان قولنا لو كان الكل نظريا
لكان تلك القضايا نظرية حكم بلزوم نظرية تلك القضايا
في نفس الامر على ذلك التقدير لنظرية الكل فلو كانت كسبية
القضايا في نفس الامر على تقدير تسليم كسبية تلك القضايا
في نفس الامر على ذلك التقدير وكيف يمكن منع كسبيتها
في نفس الامر وهو واضح ايضا قيل وفيها نظر اما في الاول
فلان استحالة بديهية تلك القضايا واقعة في نفس الامر

على تقدير وقوع المقدم فيها وهو نظرية الكل وان لم يدخل تقدير
وقوع المقدم في التالي فانك اذا قلت ان كان زيد حمارا
كان ناهقا كان الحكم بلزوم الناهقية في نفس الامر على تقدير
وقوع حماريته فيها صادقا وان لم يدخل تقدير حماريته
في الثاني واما في الثاني فلانا نسلم كون تلك القضايا
في نفس الامر على تقدير ما في منع نظريتها نظرا الى
ان هذا التقدير غير واقع فيها نعم نسلم نظريتها فيها
ولا ينبغي ان يشتبه امثال ذلك على المحصلين قوله حاصل
ايراد القايل ان التالي في قولنا لو كان الكل نظريا لكون
تلك القضايا بديهية هو كون تلك القضايا بديهية في
الواقع وهو ليس بمحال بل هو امر واقع فلا يصح قوله ان
المقدم في هذه القضية مستلزم محالا هو اذ لا استحالة
في نفس التالي بل الاستحالة في اجتماعه مع المقدم وما
ذكره المعترض في الجواب يقتضي استحالة التالي في شرطية
اخرى يكون التالي فيها مقيدا بتقدير المقدم فلا
يندفع الايراد لان كلام المورد على الشرطية الاولى
التي جعل فيها التالي البديهية في نفس الامر غير مقيد بتقدير
المقدم على ان لهذا القايل ان يمنع كون البديهية على
التقدير محالا لان معنى البديهية على التقدير راجع
الى استلزام المقدم لها وهو على فرض استلزام المقدم
له امر واقع فلا يكون محالا فتامل قوله انحام العلل

لازم

لازم ظاهرا انه اراد بالانحام ههنا التجزي على لزوم الخصم
ذلك الدليل في ذلك كونه مكابرا معاندا قوله فهو منع منع يندفع
بالترديد فيه ان هذا المنع غير موجه لان الاستدلال لا يتوقف
على صدقها ومعلوميته عينه على التقدير بل على صدقها و
معلومية صدقها في نفس الامر ولم يدع المعلل الا ذلك كما
صرح به قدس سره القاضي انا المعلل ادعي صحتها في نفس
الامر فهذا منع مقدمة لم يدعها المعلل ولا يتوقف
الدليل عليها فهو غير موجه حتى يدفع بالترديد قوله
ماخوذ من برهان الماهية تقريره هذا البرهان انه لو امكن
بعد غير متناه فرضنا فيه خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر
موازيا له ثم فرضنا ذلك الخط المتناهي قد تحرك من
الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يكون هناك نقطة
هي اول نقطة المسامتة اذ المسامتة حدثت بعد ما لم يكن
فيكون لها اول بالضرورة لكنه باطل اذ لا نقطة تفرض في
الخط الغير المتناهي يكون المسامتة اذا المسامتة معها مسبوقة
بالمسامتة بنقطة فوقها لان الحركة قابلة للقسمة الغير المتناهية
والمسامتة الحاصلة ببعض هذه الحركة تكون مع نقطة
سابقة عليها فالمفروض اول لا يكون اولا هف وجه
الاشتراك بين الدليلين ان مدار كل منهما على استلزام
المقدم امرا يكون اولا لحكم ذلك هذا اذ على تقدير المقدم
لا يكون اول ثم الدليل المذكور ههنا المقدم هو نظرية

الكل وهو يستلزم ان لا يكون اول العلوم بناء على خلو
النفس في مبداء الفطرة تحقق العلم الاول فرع على هذا التقدير
لان كل علم فرضي فهو نظري مسبوق بعلم آخر فلا يكون
اول وفي برهان المسامتة المقدم لا تناهي البعد و اللازم
تحقق نقطة هي اول نقاط المسامتة كما صرح كاتبي قوله
وبالجملة النظري بمعنى اللاضروري الخ قد اورد
عليه في بعض تعاليقي ان ذلك يستلزم عدم العلم بشيء منهما
لاستلزام الدور واورد عليه بعض الناظرين انه لعل
مراده انه اذا نظر الى ان النظري ما يتوقف على النظر
والضروري ما لا يتوقف عليه كان الضروري بمعنى اللاضروري
واذا نظر الى ان الضروري هو ما يحصل بدون النظر والنظري
ما لا يحصل بدونه كان النظري بمعنى اللاضروري فجاز
ان ينظر الى ايهما شئت وتوقف الكلام اقول وضعف
هذا الايراد اظهر من ان يخفى لان للنظري والضروري
معنى معينا بحسب الاصطلاح فعلى الجواب المذكور يعني
ما شاء على انهم فسروا النظري بما يتوقف على النظر والضروري
بما لا يتوقف عليه فسقط الاحتمال الآخر قوله لان الاستقراء
والتمثيل الخ فان قيل استخراج الاحكام الجزئية من احكام
جزئيات اخرى هو التمثيل دون الاستقراء لان الاستقراء
هو الاستدلال بالجزئي على الكلي لا بالجزئي على الجزئي
قلت الاستدلال في الاستقراء وان كان بالجزئي على الكلي

لكن

لكن قد يستلزم منه ذلك الكلي على الجزئي بعده فيمكن
في الاستقراء الاستدلال بالجزئي على الجزئي وان بالكلي
فان قيل لو استدل بذلك الكلي على جزئياته يلزم الدور
لانها المستدل بها على ذلك الكلي قلت لا نم ذلك لان الاستدلال
على الكلي ليس بجميع الجزئيات بل بالاكثر والا لكان قياسا
مقسما وحينئذ فالاستدلال بالكلي على الجزئيات الباقية
وانت خبير بضعفه قيل وفيه نظر على ما اشار اليه وهو
ان المقصود ههنا هو الاحتجاج واذا علم تلك الطرق
الجزئية بالاستقراء على ما ذكرتم يحصل الاحتجاج الكلي ثم
فيكون التعرض لعدم افادة الاستقراء مستدركا حيث
يتحقق ما هو المقصود على تقدير تحصيلها بالاستقراء لا يقال
المقصود هو الاحتجاج ~~واذا علم تلك الطرق~~ الى العلم الكلي
المفيد لليقين وما يحصل بالاستقراء ليس كذلك فكيف
يكون المقصود متحققا لانا نقول العلم الكلي الغير المفيد لليقين
لا ينحصر فيما يحصل بالاستقراء ويعلم من قوله التمثيل لا يفيد
اليقين ان المقصود ههنا ما يفيد اليقين لا ما لا يفيده
سواء حصل بالاستقراء او بغيره فلا وجه لتخصيص الاستقراء
بالذكر ههنا فيكون ذكره مستدركا والجواب ان الطرق
الجزئية المذكورة ليست جزئيات حقيقية بل هي جزئيات
اضافية مثلا الطريق الجزئي العارض لقولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم هو بعينه الضرب الاول من الشكل

الاول المحصور بالعروض تلك المادة وبين تلك كلا يفيد جزئيا
حقيقيا فانه كا ينكثر القياس المذكور المخصوص بتعدد التماثلين
مثلا بالعدد كذلك يتكثر الهيئة المذكورة العارضة له
وح يجوز ان يعلم احكامها اي احكام جزئياتها بالاستقراء
ويجوز ان يعلم من احكام جزئيات اخرى بطريق التمثيل
ويجوز ان يعلم من احكام كليات شاملة لها بطريق القياس
والعلامة ابطل معرفتها بالطريقين الاولين لئلا
يحتاج الى الكليات على ما ادعاه واما انه من اي كليات
يعلم فهو موكول الى توفيق والعلامة فيها ليس في
صدد فان قلت لم لا يجوز ان يعلم احكامها من احكام
جزئياتها بطريق الاستقراء التام وح لا يثبت
الاحتياج الى معرفة الكليات ولم يثبت ما ادعاه قدس
سره قلت الاستقراء التام فيما نحن فيه غير ممكن لعدم تناهي
جزئيات تلك الطرف والشرايط كما لا يخفى قوله اذا
حمل الجزئيات الاضافية كما ذكره وعلم احكامها من
احكام جزئياتها بالاستقراء كان العلم الحاصل من
الاستقراء باحكام تلك الجزئيات الاضافية على كلها
فيعود الايراد جزعا وعوطا وقيل في الجواب
لا يعلم احكامها من احكام جزئيات اخرى لان الاحكام
الجزئيات لا يصير سببا للعلم بحكم كلي او جزئي لان
الاستقراء لا من قسيم الدليل وهو طريق حسن يشتمل على مزيد

والتمثيل لا يفيد ان تقبلا واندفع ما يوهم من اشتداد الاستقراء ح

فايده

فايدة اقول لا باس لهذا الوجه بل يعقل لما كان
عدم والاستقراء والتمثيل اليقين معلومين معا في
محله في مسئلة واحدة يا سبب يحمل الى تلك المسئلة
وان لم يتعلق الوض الابا حد التقسيمين فتامل قوله بواعي
جانبنا المادة قيل لا يتم هذا الجواب لان المناسبة
التي بينهما الطرف والشرايط لا يكفي في العقد بل لا
بد من ذلك من غير مبادي الصناعات تميزها عن بعض
هو يدل على كيفيتها اقول كان هذا القايل توهم من
الامثلة المذكورة في كلام الشارح عدم دخول تمييز مبادي
الصناعات من حيث لم يذكر فيها ذلك او لان مناسبة
المبادي بالمطالب شامل له وهو في كيف وقد صرح
الاستاد قدس سره بذلك في ذلك هذا الكلام حيث
قال فباحث الصناعات الخمس المشتملة على تحصيل
مبادي الجدل والبرهان وسائر الحجج وتميز بعضها عن بعض
جزء لهذا العلم الى اخر ما قال قوله وثانيهما انه اذا ثبت
الخ قيل فيه انه ان اراد بالمطالب ما يصح لان يطلب سواء
تعلق بذلك الطلب بالفعل او لا فعدم تناهيها مسلم
والاحتياج المذكور ممنوع لان ما لا يطلب لا يحتاج الى معرفة
طرقه وان اراد بها ما يطلب بالفعل فعدم تناهيها
ع كيف ومطالب احد متناهية بديهية فقوله وهذا القدر
واف بالمقصود ولا يطابق الواقع قيل وفيه نظر لانا لا نختار انه

المراد هو الاول قوله الاحتياج في لان ما لا يطلب لا يحتاج
الى العلم بطريقه قلنا العلم بطريقه من حيث انه علم بطريقه
غير محتاج اليه بل تضمنا لعلم به وبيان ذلك ان بعض ما يصلح
ان يكون مطلوبا بالكسب ويحتاج الى العلم بطريقه ولما
كان ذلك البعض كثيرا جدا وطرق اكتسابه متكثرة مختلفة
متعسرة يتعذر العلم بها على الوجه الجزئي التفصيلي فيحتاج
الى معرفتها بالوجه الكلي الاجمالي ولما كان نفس الوجه الكلي
الاجمالي المذكور ليس مطلوبا بطريق اكتساب البعض الاخر
مما يصلح ان يكون مطلوبا بكون العلم بذلك الوجه الاجمالي
متضمنا للعلم بطرق اكتساب ما لا يكتسب من المطالب
اقول ما يكتسبه العقل انما يكتسبه من مبادي مخصوصة على طرق
معينة فيحتاج الى معرفتها بالوجه الاجمالي دون غيرها فلا
يكون العلم الكلي الاجمالي بها متضمنا للعلم بجميع طرق
الاكتسابات مثلا يحتمل ان يكون جميع ما يكتسبه يكتسبه من
مبادي بينة بالشكل الاول دون غيره فلا يكون العلم به متضمنا
للعلم بجميع طرق الاكتساب وهذا بعد تسليم ان ما يكتسبه
كل احد كثير جدا ولئن سلمنا ذلك فاذا معنى تعدد طرق
الاكتساب وتكثرها مختلفة ان اردت الاختلاف النوعي
لكن تعددها ممنوع وان اردت الاختلاف الشخصي فمسلم
ولا يلزم منه الا ان العلم الكلي بنوع من الاشخاص فقط
فلا يلزم كونه متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب والوجه

في

في الجواب ان يقال الغرض من المنطق ان يكون الة
متكفلة بالاكتساب ما تريده باي طريق وقع الاحتياج اليه
انما هو في هذا الغرض كما يفهم من عبارة الشيخ في الاشارات
وغيره وذلك لا يحصل الا بالاحاطة بجميع طرق الاكتساب
على الوجه الكلي قوله فلا بد من ذلك التقسيم قبل تقسيم
العلم الى التصور والتصديق على مذهب الحكيم تام في بيانه
المدعي لانه اذا اثبتنا ان التصديق ينقسم الى الضروري
والنظري المستفاد منه بطريق غير ضروري ثبت الاحتياج
الى مباحث الحجة واما تقسيمه اليهما على ما اختاره الامام
فلا لجواز ان يكون الحكم ضروريا دائما ويكون انقسام
التصديق الى الضروري والنظري باعتبار انقسام ما في
اجزائه فلا يثبت الاحتياج الى مباحث الحجة واعترض
عليه بان التقسيم اليهما على ما اختاره المصنف تام ايضا
في بيان المدعي وبيان ذلك ان الكاسب قسمان كاسب
الحكم وكاسب غيره والمقصود هنا اثبات الحاجة في الكسب
بكل مستفاد من ذهب الى انه كما لم يصح تقسيم العلم
اليه عنده نقسم العلم الى التصور الساذج والى التصور
المصاحب له بالوجه الذي حققناه في الحواشي الى انه
وقسم كل منهما الى النظري والضروري واعتبر الحيثية
فيهما فالتصور مع الحكم من حيث انه ساذج عنه لا يتوقف
على النظري وذلك لا يتصور ان يكون بان يتوقف الحكم عليه

كما لا يخفى وقد لا يتوقف عليه والتصور المصاحب للحكم من
حيث انه مع الحكم موقوف على النظر وذلك بان يكون
حكم موقوفا عليه فانه من حيث انه مع الحكم موقوف على
النظر واما اذا توقف احد الطرفين على النظر فليس
من حيث انه مع الحكم موقوفا عليه لان ذلك التوقف متحقق
بدون مصاحبة الحكم وقد لا يتوقف عليه وان يكون
النظر الموقوف عليه القسم الاخر هو النظر الكاسب للتصور
الساذج وهو القول الشارح فالتقسيم بهذا الوجه انما
يكون بحسب الطريق الموصل ويكون نافعا في بيان المدعى
ويلوح بما قررناه ان ما يشاحه من اذا اختاروا تقسيم
العلم الى هذين القسمين وانه لا يجوز ان يكون الحكم
ضروريا دائما اذ لا يصدق ان التصور المصاحب للحكم
موقوف على النظر من حيث هو معه فتامل اقول لا يخفى ما في
هذا التوجيه من التعسف والركاكة وان الذي يكتسب
بعضه هو الحكم لا غير وليس للتصور من حيث انه مقارن للحكم
كاسب على حياله انما الكاسب ما هو مقارن له ثم الوضع في
التقسيم ان يبنى عليه اشياء لكل قسم بكاسب وعلى ما ذكره
لا اشياء فان الكاسب انما هو ينسب الى القسم الاول ولا تجاذب
القسم الثاني فالوجه ان يعتبر امر اعم من التصور
العقل الذي هو الحكم ثم يقسم الى التصور والحكم ويترتب
عليه ذلك الغرض لا ان يقسم العلم الى التصور الساذج

والتصور

والتصور المقارن للحكم فان التقسيم الى ما لا يختلف
حكمه ضايع كما ذكره ابن الحاجب وغيره ممن له فطرة وههنا
اختلاف في الحكم وهو ثبوت كاسب على حياله انما هو للامر
المقارن ولا مدخل فيه للتصور فاختار التصور في هذا
التقسيم ثم وضع الحيثية المقارنة مع ما له كاسب خاص يترتب
عليه ان لا حد القسمين كاسبا على حدة هو المقارن
القسم الثاني ايضا كاسب آخر مما لا يرتضيه ذو طبع سليم قوله لانه
من قبيل حمل الكلي على جزئياته فيه بحث اوردناه في تعليقاتنا
فان حمل الكلي على جزئياته كثيرا ما يكون نظريا بل لا فرق
على حمل الكلي على جزئياته وبين العكس في البديهية والنظرية
فان في كل منهما ضروريا ونظريا على سواء ثم انا ذكرنا في
حواشي المحاكمات وحواشي شرح المختصر للعضد ان القواعد
يختص بجزئيه عن القضية الكلية التي لا يحصل الاستخراج
احكام جزئياتها منها بضم صغرى سهلة الحصول
اليها فان مثل ذلك لا يسمى قاعدة بالنظر مثلا الى ايراد
ان قولهم الاشياء المتساوية بشيء واحد بعينها متساوية
قاعدة بالنظر الى ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين
فيكون القضية الكلية قاعدة بالنسبة الى الجزئيات
التي يمكن استنباط احكامها منها بضم صغرى سهلة
الحصول اليها ولا يكون قاعدة بالنسبة الى غيرها
ويشهد به تتبع موارد اطلاقات القوم ثم ان

المحشي الاخير نسبته الى استخراج ولده وعبر عنه بمخالف
صدقه فان صدق في ذلك فالفضل للمتقدم والا فما
استحاله وقد سمعت ممن اثق به من اصحابي وغيرهم
انه استعار بعض اصحابي حاشيتي على المحاكمات قبل ذلك
بسنين عديدة والله بحقيقة الحال قوله مع اشتماله على الافق
قيل ذكر في حاشية شرح الكافية ان الجنس والفصل
في المشهور يطلقان في الماهية الموجودة في الخارج مجاز
ان يقال انما جعله كالجنس لان المنطق من الماهيات
الاعتبارية دون الماهيات الحقيقية الموجودة في الخارج
لكون موضوعه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي
بها شيء في الخارج كما سبق ولاشتماله على النسب التي
ليست من الموجودات الخارجية كما سبق اليه الاشارة
واما اشتماله على الاضافة الى الفروع المستخرجة عنه
فالظاهر ان تلك الاضافة ليست خارجة عنه وان
كان المضاف اليه خارجا فان المنطق ليس عبارة عن
نفس تلك المسائل مع قطع النظر عن وصفها اعني انها
قوانين كيف والغرض من استخراجها وتدوينها ذلك
الوصف فالاولى العبارة ايضا في موضع الاسم بان يقال
الالي بان ينبغي من سائر القوانين بحيثيتها المضاف اليه
وهو طرق الاشتغال ونحوه فيه نظر اما اولا
فلان ما نقله عن العلامة في حاشية شرح الكافية

مخالف

مخالف لما ذهب اليه المحققون ولما اختاره في تصانيفه
ولضعفه نسبه الى القيل على ما هو دابه وما نقله عنه الاول
في الحاشية المذكورة لا منافي قوله الى الجمهور المنتسبين ولا
ينبغي ان يلتفت الى مثله هناك واما ثانيا فلان
قوله الغرض من استخراجها وتدوينها عن الوصف
غير مسلم بل الغرض منها بوصف آخر وهو افادة معرفة
طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرائطها
ايضا بان يجعل المسائل المنطقية كبرى لصغرى سهلة
الحصول كما يشير به لفظ القانون او بوجه آخر وقد
اعتبروا الوصف المذكور فيه بقولهم يفيد معرفة
طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرائطها
والاضافة التي يشعر بها لفظ القانون لا يكون
معتبرة في المنطق كما صرح به العلامة اقول الظاهر
معنى كلام الاستاد قدس سره في الحاشية المذكورة
ان المشهور ان نوع اطلاقهما في الماهيات الحقيقية
لا ان المشهور تخصيصهما بحسب الاصطلاح بتلك الحقائق تخصيصهما
حتى يرد عليه انه خلاف ما ذهب اليه المحققون وما اختاره
في تصانيفه ولضعفه نسبه الى القيل كما هو دابه فلان
ذلك على ما وجهناه ليس اصطلاحا آخر وكيف يتوهم
خلاف ما ذكرنا مع انهم صرحوا بان كثيرا من المقولات
العشر وانواعها غير موجودة في الخارج كالاضافات

والكم المنفصل واما قوله ومن عليه الخ في الحاشية المذكورة
لانه اقرب الى فهم المبتدي قلت لا ادري ما الفرق عند المبتدي
بين ان يقال ان الجنس والفصل نعم المفهومات مطلقا
او يقال لا انهما تخصان الموجودات الخارجية واي صعوبة
في فهم الاول واي سهولة في فهم الثاني بل لا صعوبة الا
صطلاحية لا فرق بينهما في صعوبة فهمهما وسهولته
لا يقال المراد انه هذا اقرب الى الفهم واشهر بينهم
لانا نقول ذلك غير مسلم بان المبتدي الذي لا وقوف
له على اصطلاح القوم لم يالف شيئا من المعنيين بحسب
اطلاقهما على الموجودات وغيرها لان معناه الا
صطلاحي اعم وليس في تعريفهما ما يوهم الاختصاص
وما ذكره من ان ليس الغرض منه هذا الوصف بل الغرض
منه وصف آخر وهو افادة معرفة طرق الاشتغال الخ انما
ذكره بان المراد من افادة معرفة طرق الاشتغال مع
افادة اليقين كالتردد سابقا وافادة اليقين لا يحصل
الا بجعله كبرى فاذا سلم ان الافاضة المذكورة معتبرة
فيه لزم ان يكون القانونية المخصوصة معتبرة وفي
ضمنه القانونية المطلقة هذا ثم لا يخفى سخافة كلام
القائل الاول اذ لا يلزم من كون الغرض من المطلق
استخراج الفروع بعد تسليمه ان يكون ذلك الوصف
معتبرا في مفهوم اسمه بل النظر الى ان لفظ المنطق موضوع بازاء

المسايل

المسايل المتعلقة بالموضوع المخصوص على ما اشتهر من ان
تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوع ولو صح ما ذكره
لكان الاضافة الى الغايات معتبرة في اسماء جميع العلوم
فيكون التادي الى العصمة ايضا معتبرا في مفهوم اسم
المنطق والتادي الى السعادة القصوى معتبرا في
مفهوم اسماء العلوم الحكمية الى غير ذلك مما لا يخفى اشتماله
على المقصود ولي بحث على هذا الاعتبار واما الخلل
العقلي او الوضعي في تركيبه وماذا يدل على انه اعتبره
قوله القانون نحو عاصم الفكر قيل عاصم الفكر وانه
يكون مذكورا الا انه يمكن اخذه من قوله بحيث لا تعرض
الغلط في الفكر فلا يرد الاعتراض عليه بان عاصم الفكر
ليس مذكورا في كلام المصنف فلا يتم هذا التوجيه بالنسبة
الى شرح كلامه قيل وفيه نظر قوله لعدم صدقه على تلك الا
حكام الجزئية غير مسلم اذ يمكن ان يعرف حال بعض تلك
الاحكام عن بعض آخر منها بطريق التمثيل بل قد يعرف منه
وهذا القدر يكفي في صدق الحد المذكور عليها فلا
حاجة الى اعتبار التكلف ولا الى التعسف باعتبار الوهم
الغير المذكور في الكلام اقول فيه نظر لان المراد بالافادة
افادة اليقين والتمثيل لا يفيده فهذا التردد لا يكفي
في صدق التعريف المذكور عليها فيحتاج الى ما سماه تكلفا
او تعسفا قوله الا ان النحو لا يفيد معرفة طرق تلك الاشتغالات

اصلا فتيل يعني مناسبة المبادي وصحة الصور والشرائط
وهذه الامور هي المراد بطريق الاشتغال اذ الاشتغال
انما يدور عليها وجودا او عدما ولا دخل لصدق المبادي
فيه والنحو والهندسة وما يجري مجراهما من العلوم الا يتوقف
ان كانت مفيدة بمعرفة طرق المبادي للانظار الجزئية الكاسبة
لزوجها الا انه لا يفيد كما توقف المناسبات ولا توقف صحة الصور
والشرائط بمعنى لا يفيد معرفة الاشتغال اصلا وما وقع في كلام البعض
فصحيح مبنية على ان يكون صدق المبادي داخلا في طرق
الاشتغال فلو كان كذلك لكان المنطق على الكامل لمعرفة طرق
الاشتغال اذ يكون مجموع العلوم القانونية علما واحدا يسمى
بالمنطق وفسادها اظهر من ان يخفى مع انه على الوجه الاول
لا يكون قوله بخلاف المنطق فانه يعرف به احكامها كلها
صحيحا وعلى الثاني لا يباين النحو والهندسة وجري مجراها
من المنطق وامتياز علم من علم آخر بمقابلته وهذا الامتياز
هو المطلوب بل امتياز الجزء عن الكل كامتياز قسم
التصورات من المنطق الذي هو مجموع القسمين وقيل
فيه نظر لا نم ان صحة ما وقع في كلام البعض مبنية على ان
يكون صدق المبادي داخلا في طرق الاشتغال باقره
هذا التوجيه منه مناسبة المبادي وصحة الصور والشرائط
من غير اخذ صدق المبادي فيها ويكون احكام الافكار
اعم منها حيث دخل صدق المبادي فيه ليصدق ان من النحو

مثلا

مثلا يعرف احكام بعض الافكار وهي صدق موادها فقط
بخلاف المنطق حيث يعرف منه احكام كل الافكار وهي صحة
طرق الاشتغالات لا كل احكام الافكار حتى يلزم ان
يكون معرفة صدق المبادي منه ايضا او لا يلزم شيء مما ذكره
اصلا كما لا يخفى قول الظاهر كلام هذا البعض ونقل
الاستاد قدس سره هذا الكلام في هذا المقام انه
انما يخرج المنطق بقيد الجميع كما صرح به بقوله بخلاف
المنطق فانه يعرف به احكامها كلها فاذا دخل
صحة المبادي في الاحكام لزم ان يعرف بالمنطق صحة
مبادي جميع الافكار وقوله بخلاف المنطق حيث
يعرف منه احكام كل الافكار لا كل احكام الافكار
فيسقط لان الجمع المضاف الى المعرفة يفيد الاستغراق
فاذا دخل صدق المبادي في الاحكام يلزم شموله
ومن هنا يعلم وهن التوجيه الذي ذكره الاستاد قدس
سره فان النحو مثلا لا يعرف عنه احكام بعض الافكار
بل حكم واحد لبعض الافراد وهو صدق المبادي فالظ
ح اذ يقال ان النحو يعرف منه حكم بعض الافكار بخلاف
المنطق فانه يعرف منه حكم جميع الافكار فذكر
الجميع يكون لغوا بحال لما عرفت منا فادته للاستغراق
قوله هو العارف بتلك الطرق الخ فيه حتى التفسير
وان كان حسنا نظرا الى الاصطلاح لكن المقام لا يساعده

لان المقام مقام الاشارة الى العلة الفاعلية للمنطق وتلك
الطرق الجزئية ليست من المنطق في شيء اللهم الا ان يقال
لما لم ينفك او ينبغي ان لا ينفك معرفتها عن معرفة القوانين
وكان الاشارة الى فاعل القوانين اشارة اليها ايضا
اشار اليهما جميعا اشعارا بان الطرق الجزئية كانها جزء
منه وفيه ما فيه نظرا اما في السؤال فلان عدم مساعدة
المقام ممنوع اذ هو في بيان كيفية دلالة تعريف المنطق
على علته الفاعلية والمذكور في قوله بعنده معرفة طرق
الانتقال والمعرفة المذكورة فيه تدل على العارف
بتلك الطرق عن القانون الذي هو فاعل المنطق
لان معرفة الطرق عن القانون مستلزم للعلم بخلاف ذلك
قال هو العارف اي بتلك الحقائق من الطرق الجزئية
العارف العالم بتلك القوانين المفيدة اياها نعم لو قصد
الاشارة الى فاعل المنطق مع قطع النظر عن دلالة
التعريف عليه لكفى ان يقال هو العالم بالقوانين واما في
الجواب فلا اشتماله على تكلفات بعيدة مستغنى عنها
اقول ما اورده على السؤال صحيح فان السائل غفل
عن ان المقصود منها استنباط الاشارة الى العالم بالقوانين
من التعريف لا المذكور صريحا هو المعرفة المتعلقة بالجزئيات
فهي مشعرة اولا بالعارف الذي هو فاعلها فكونه دالا
التعريف على استفادة المعرفة من القانون نعم انا العارف

هو

هو العالم بالقانون فحصل في التعريف الاشارة اليهما واما
ما اورده على الجواب فلا يخلو عن رجحان اذ محصول ان
فيه تكليفات مستغنى عنها والحال انه اسقط منه ذلك
فان فيه اعترافا باستدراكه في هذا المقام اذ من الشيء
ان الاشعار بفاعل معرفة معرفة الطرق الجزئية لا دخل
له في المقام والعذر بعدم الانفكاك وعدم انفكاك
الانفكاك ويمكن ان يجاب بنظره ان يذكر في تعريف المنطق
ان فاعله العارف بالقوانين والمسائل الحكمية ثم
توجيه ذلك بانه لا ينفك لا ينبغي ان لا ينفك معرفة القوانين
عن معرفة المسائل الحكمية واشار اليهما جميعا ولا يخفى
وهنه وركاكته في قوله فكان الاشارة الى فاعل القوانين
اشارة اليها ايضا الى آخره كلام طام لا يحتاج الوطى
الى ان يبين له تأمل قوله فاذا وجدت تلك العلل كلها
في الذهن لزم وجوده فيه قيل فيه بحث لجواز ان
يكون تلك العلل بشرط وجودها الخارجي علة لوجود
لا يلزم من وجودها في الذهن وجوده فيه كيف لا وقد
ذهبوا الى ان الوجود الذهني ليس مبدأ للآثار فلا
يكون الفاعل بحسب الوجود الذهني فاعلا له فان
يكون لحصوله في الذهن فاعل آخر وجاز ان يكون
له غاية اخرى فان قلت الشيء اذا حصل العلل المذكورة
في الذهن حصل المادة بصورة فيه وحصولها يكفي

في حصول المحلول فيه قلت لا نم ذلك وانما يكون كذلك
لو كانت الصورة حال كونها في الذهن حالة في المادة
الحاصلة فيه وذلك غير لازم لجواز ان يكون كل منهما
حالا في الذهن بلا واسطة بل الظاهر ان يكون كذلك
اقول فيه بحث اما اولا فلان المدعى استلزام حصول
العلل باسرها في الذهن لحصول المعلول فيه لا تاثير العلل
الموجود في الذهن في وجود المعلول فيه وكم سيجي قوله
كيف لا الى قوله فاذن يكون بحصوله في الذهن فاعل
آخر وجاز ان يكون له غاية اخرى بحسب وجوده واما
ثانيا فلانهم لم يذهبوا الى ان الوجود الذهني ليس مبدأ
للآثار مطلقا بل ينفون الآثار المطلوبة والمخصوصة
ونحوها كيف لا وقد صرحوا بان الماهية بحسب الوجود
في الذهن علة لاتصافها بلوازمها الذهنية ولوازمها
بحسب الوجودين واما ثالثا فلان مجموع الاجزاء عين
الكل فحصوله يكون لا محالة عين حصول الكل فكيف
يمكن تخلف حصول الكل في الذهن عن حصول اجزائه بجميعها
في الذهن قوله وان يكون كذلك لو كانت الصورة حال كونها
في الذهن حالة في المادة انما يتصور المادة على الوجه
الذي هي علة في الخارج من الصور على هذا النحو وكون
الصورة في الوجود الذهني حالا في الذهن لا يستلزم ان
لا تتصور على وجه الحلول في المادة في الوجود الذهني بالذهني

لا يستلزم انه لا يتصور على وجه القيام بذاته فان النفس
قد يدرك الصور الذهنية من غير ملاحظة الذهنية
ولولا ذلك لم يكن لنا ان ندرك جوهرا قائما بذاته اصلا فانه
انما يوصف الذهني بهو قائم به كالعرض في موضوعه والحق
انه القائم اذا حصل بصورته اعاده الخارجي مثلا فقد
حصل في الذهن حقيقة ذلك الشيء ولا يضر في ذلك كون
الفاعل للوجود الذهني وغايته بحسب هذا الوجود غير
الفاعل للوجود الخارجي وغايته بحسبه ولا كون صورته
او مادته او مجموع صورته ومادته بحسب الوجود الذهني
وذلك ظاهر قوله كالقائل على ان الغاية داخلة فيهما
بحسب هذا الاعتبار قيل لعل المراد بها النسبة اليهما
لا انتساط الظهور من وجهها عنها وانما يترتب على ماهي
علة في الوجود لا نفيهما حاصل ترتيبها في الماهي المركب
من مادة كذا وصورة كذا الصادرة عن كذا الغرض
كذا وظاهر ان الداخل فيهما هو النسبة اليهما لا نفسها
وقيل فيه نظر لانا اذا دبرنا في النسبة فيهما في دخولها
في نفس الماهية المعتبرة معها النسبة ممنوع اذ لا يلزم من
اعتبار النسبة مع الشيء دخولها في نفس ذلك الشيء وان
اراد دخولها في مجموع المعتبر معه فذلك المجموع مفهوم
وما صدق عليه فان كان المراد دخولها في ما صدق
عليه المجموع فذلك ايضا غير لازم فان الهيئة الصادرة

عن النجار مثلا لم يصدق على مجموع السرير ونسبته الى النجار
بل يصدق على السرير حال كونه معروضا لهذه النسبة وهو
ظاهر وان اراد دخولها في مفهوم المجموع فالفاعل ايضا
داخل فيفرض ان النجار داخل في مفهوم الماهية الصادرة
وكذا الحكم في غيره من الامثلة فلا حاجة الى
ارتكاب المتحمل اقول لو دام القايل ان يقول المراد ح
في الماهية المقيدة بوجودها المسبب بتلك العلل مثلا
التقوم من حيث انه يجب وجودها الخارجي مركبة من كذا
وكذا الى آخر ما فصله والترديد الذي ذكره المعترض غير
ضاير لان المراد ح هو الماهية المقيدة بهذه القيود ولا
شك ان النسبة داخلة في الماهية المقيدة كالسرير المركب
من كذا الى آخره واما النجار فممنوع لجواز ان تتصف الماهية
بالانتساب الى تلك العلل مع خروج انفس العلل عن القيد
جميعا بل الامر كذلك في الواقع فان ما هو حال الماهية
بهذا الاعتبار انما هو النسبة الى العلل من غير ان يدخل
فيها انفس العلل كما ان صفة الاب هو الابوة والثابتة
له بالقياس الى ابنه النسبة مع ذات الابن فان ما هو
حال الماهية بهذا الاعتبار انما هو النسبة الى عللها
من غير ان يدخل فيها انفس العلل كما ان صفة الاب هو الابوة
قايم باحد الطرفين هو النسبة والطرف الآخر وهو
متعلقها خارج عن النسبة وذلك ظاهر لا يخفى والله اعلم

قوله

قوله اذا حصلت في الذهن عرض لها هناك صفات قيل فان
قلت اذا كانت تلك الصفات ذهنية عارضة للاشياء
حال وجودها في الذهن دون الخارج كان معروضها
لا محالة امورا حاصلة فيه فيكون علوما فان الاشياء
الحاصلة في الذهن علوم فيكون القانون علما وقد
نفى العلامة كونه معلوما بذلك في ادحض كلام قلت
لو كان مراده ان امورا تحصل في الاذهان
ما لها هناك هذه الصفات لم يصر جنسا وفصلا
وقانونا ونظايرها كما يتبادر الى من ظاهر عبارته لزم ذلك
لكنا اذا كان المراد ان تلك الصفات امور عقلية انتزاعية
ويكفي في كون الامر جنسا وفصلا ان يكون بحيث يصح ان
يقع في جواب السؤال عن الكثيرين المختلفين بالحقيقة
بما هي سواء حمل الامر هنا الامر او انتزاع منه هذه
الصفة او لا كما هو الظاهر مما هو الواقع اذ الظاهر ان
تلك الصفات ليست امورا عارضة بالفعل في الذهن
بل ينتزعها العقل من الاشياء متى شاء واطلاق الجنس
والفصل ونظايرهما لا يتوقف على انتزاع الصفات
المذكورة بل يكفي في صحته كون الاشياء بحيث يصح انتزاع
الصفات عنها سواء انتزع بالفعل او لم ينتزع فلم يلزم
ان يكون المعروضات المذكورة بهذا الوجه علوما كما لا يخفى
ولا يبعد ان يكون مراده هذا القول فحسب لفظا تورده

الذهني هو ان يحصل في الذهن صورة المعروض والعارض
واتصاف المعروض بالعارض وبني عليه ان تلك الصفات
ليست عارضة بالفعل في الذهن وهو مخالف للعرف
العام والخاص فان اهل العرف لا يتحاشون عن ان
يقولوا ان زيدا يتصف بالوجود بالفعل والحيوان
متصف بالفعل بالجنس بل يتحاشون عن ان يقولوا انها ليسا
متصفين بالفعل بالوصفين المذكورين بل العروض الذهني
ان يكون الشي بحسب وجوده الذهني منشأ لانتزاع
وصف ما منه وتفصيل ذلك ان الشي اذا ادرك بقوة
من القوة المدركة وصفا من ذات سواء شعر بوجود ذلك
الوصف في الخارج او لم يشعر بحكم باتصاف تلك الذات
بذلك الوصف وعروض ذلك الوصف لتلك الذات ولا
يتوقف في هذا الحكم الى ان يبين له وجود الوصف في
الخارج مثلا كما انه اذا استغرق حاسة البصر السواد من جسم
حكم بعروض السواد له كذلك اذا ادرك حاسة اللمس مثلا لا
يحتاج من حكم بعروض الاحياء له وما به متصف به في
الواقع ثم هذا الاتصاف اذا كان من لواحق الوجود الخارجي
نسبته الى الخارج لا بمعنى وجود تلك الصفة وتلك النسبة
الاتصافية في الخارج بل بمعنى ان يصح انتزاع الوصف
من لواحق ذلك الوجود وان لم يكن من لواحق ذلك الوجود
فان لم يكن من لواحق الوجود الخارجي ها الى الذهن بناء على

ماثر

ثم ورد منها ان الاتصاف بالصفات الثبوتية يستلزم وجود
الموصوف في ظرف الاتصاف وانحصار الوجود في الذهن
والخارج فهو علم باعتبار ومعلوم باعتبار والاسماء موضوعة
للمعاني لا باعتبار كونها علما بمعنى انه لا يسمى من
اللفظ الا نفس المفهوم لا وصف كونه علما فاتصاف الكلية
الموصوفة بالصفات المعتبرة في القانون ليس الا باتصاف
تلك الصفات باعتبار وجودها في الخارج فيكون
اتصافا ذهنيا على ما تقرر ولا يلزم منه كون القانون
علما معلوما كما ان اتصاف الانسان بالصدق على زيد
وعمرو اتصاف ذهني ولا يلزم منه كون الانسان

علما لا معلوما ويتحقق كون اللفظ موضوعا بإزائها المعاني
لا باعتبار كونها علوما ثم انه يعني قوله قدس سره القانون
معلوم لا علم ان المفهوم ليس من جنس العلم وهذا الحكم
صادق سواء اعتبر في حيثية المعلومية او لم يعتبر فلا تغفل
قوله فانا بلاحظ المعلومات قيل انهم اختلفوا في
ان اللفظ موضوع بازاء العلم او المعلوم فذهب بعضهم
الى الاول وبعضهم الى الثاني لكن اتفق الكل ان
المتفهم من اللفظ المستعمل فيه هو الثاني والمعنى المتبادر
من اللفظ عند المتفهم هو الثاني فحمل الكلام مجردا عنها
هو الاول لا على الاول والثاني عندنا ثم انه في قوله فيه
نظر لانه لما اختار كثير من المحققين ومنهم الشريف

ابو نصر وابو علي ان المعلوم سوى العلم ليس معلوما بالذات وذهبوا
الى ان الالفاظ كلها موضوعة بازاء العلوم وحينئذ
لا محالة يكون المفهوم منها معانيها التي هي العلوم لان
غير العلوم ليس معلوما عندهم فلا يكون مقصودا فهو انه
لكن الكل اتفقوا على ان المفهوم من اللفظ المستعمل فيه هو
الثاني غير مسلم كيف ولو كانوا قائلين بان غير العلم معلوم
فاذا يفهم من نحو موضع اللفظ بازائه فان جواز
وضع اللفظ بازاء المعنى المعلوم ضروري وايضا لا
وجه لكون اللفظ موضوعا بازاء معنى ويكون
المقصود منه امرا غير ما هو معناه والامام الرازي
ايضا ذاهب ان غير العلم معلوم ثم لو قال الكاد ان المبصر هو الامر
الخارجي من نحو الشك فيه الاوليات وسلم منه العلامة
الطوسي هذا وقال المبصر هو الخارجي لكن لا باعتبار
صورة ذهنية وسعها جمهور المتاخرين فهو على هذا قائل بلزوم
ان اللفظ لا يلزم ان يكون موضوعا للعلم اقول لا شك في
لوجدان صحيحا انا اذا سمعنا لفظ الانسان فهمنا من اللفظ
الى تلك الماهية المخصوصة من غير ملاحظة كونها موجودة في
الذهن او في الخارج فاللفظ موضوع لنفس الماهية لا
باعتبار وجودها الذهني وهو بهذا الاعتبار علم ولا باعتبار
وجودها الخارجي فليس اللفظ موضوعا للعلم بل للمعلوم
لكن لما راوا ان اطلاق اللفظ دائر مع الصور العلمية

مستدل

مستدل يتبدلها حتى اذا اعتقدنا الشبح المرئي من بعيد
انسانا اطلقنا عليه الانسان واذا اعتقدناه فرسا اطلقنا
عليه الفرس وان لم يكن في الواقع كذلك ذكروا ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية ولم يريدوا بذلك انها موضوعة
لها من حيث انها صور ذهنية قائمة بالنفس بل ارادوا بذلك
انها موضوعة للماهية المتصفة بالوجود الذهني لا انا
مع هذا القيد اذ من البين انه لا يفهم من اللفظ سوى
ذات المعنى مع قطع النظر عن غيره سواء كان وجودا
ذهنيا او خارجيا او وصفا آخر وغرضهم من ذلك التحافظ
على ما اشرنا اليه من دوران صحة الاطلاق مع تبدل
التصور ولذلك ذكر بعضهم ان الالفاظ موضوعة
للمعاني لا باعتبار كونها تلك المعاني في الواقع بل باعتبار
كونها انها في الذهن وحاول بذلك مثل ما حاول
الاولون هذا النقد وان الالفاظ موضوعة
لنفس مفهوماتها لا لما هو وصف كونها علما او معلوما
والمراد هو نفس المفهومات وما ذهب اليه المحققون
من ان المعلوم نفس الصورة كلام حق لان الحاصل عند
النفس ليس الا هي لكن هذه الصورة اعتبارات
احدهما باعتبارها من حيث انها عرض قائم بالذهن
وهي بهذا الاعتبار علم والثاني اعتبارها بحسب
ماهيتها مع قطع النظر عما يعتبر في هذا الوجود من

الوضعية وتوابعها وهي بهذا الاعتبار معلوم حتى بالاعتبار
الاول صار معلوما بالعلم الحضوري وبالاعتبار الثاني
ماهية معلومة بالعلم الحصولي فظهر الفرق بين العلم والمعلوم
بالاعتبار وصح ان اللفظ موضوع بازاء الصور الذهنية
لا على ما توهم عباراتهم وينبهه القاصرون منها ان ههنا
امرين متغايرين بالذات احدهما موضوع له اللفظ غير
مستفاد والثاني غير موضوع له وهو مستفاد ولا على ما تخيله
اخرون منها ان ليس ههنا الا امر واحد هو العلم وهو المعلوم
والمفاد الذي استعمل فيه اللفظ اذ لا ريبة في ان لفظ الا
نسان مثلا انما وضع لتلك الماهية واستعمل فيها لا العلم
بها ولا في ان العلم بالانسان مثلا مغاير لماهية الانسان
بالاعتبار فمبنى الفريقين افراط وتفريط فان الاولين
منهم توهموا مغايرة العلم والمعلوم بالذات وبنوا عليه
ما ينقل من الصورة الذهنية الى الاعيان الخارجية
وجعلوا دلالتها عليها عقلية او طبيعية على اضطراب
انتهى والاخرون ومنهم هذا المحشي
لم يثبت الا امرا واحدا هو العلم وجعله الموضوع له
المستفاد من اللفظ المستعمل فيه وقد تبين كلا طرفي قصد
الامور ذميم ووسطها نجيح لاهل النظر انتهى قوله المبصر قال
الامام الرازي ادعى ان الابصار متعلق بالامر الخارجي
لا بالصور المرتسمة في البصر اما كما يقوله اهل الشعاع او

كما

كما يقوله الاشراقيون من انه يحصل للنفس بواسطة ارتفاع
الحجاب وسلامة الالات القابلة للبصر اضافة الى ذلك
المبصر فينكشف على النفس بادي البديهة فيه فهو يعني
ان نفي انطباع الصورة او تبينها وجعلها شرطا لا
نكشاف الامر الخارجي والمحققون من الحكماء لما راوا ان
الابصار يتعلق بالنور